شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

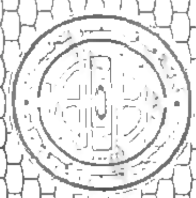
(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء السابع

دار نقطة
للنشر والتوزيع



شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

٧

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

توزيع

مؤسسة الضحى للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الظريف - بناية عيدو

تلفون: ٠٠٩٦١١٧٥٠٩٥٢+ - جوال: ٠٠٩٦١٣٩٤٣٤٦١+

البريد الالكتروني: chahrour.mohd2@gmail.com

رب زدني علماً

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٤٧ هـ

٢٠٢٥ م

دار نقطة للنشر والتوزيع

00905449692940

00971 503815433

nokta.pub23@gmail.com

noktapub23

Noktapublish

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء السابع

دار نقطة
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

(الباب الثالث في الأدلة التي يخص بها العموم)

يعني هذا هو (الباب الثالث) من هذا القسم الرابع المرسوم والموضوع للنظر في الصيغة، وهذا الباب معقود وموضوع (في) بيان (الأدلة التي يخص بها العموم) ويقصر بها على بعض ما دل عليه من أفراد ومسميات، سواء قلنا إن التخصيص بالإرادة -إرادة المتكلم- أو بالأدلة والأدوات.

وقبل إيراد هذه الأدلة التي يخصص بها العموم فإن أول ما يحق تصدير القول به في هذا الباب هو بيان حد التخصيص وما عرف به لتصوره فإن طلب تحصيل الشيء قبل تصوره محال.

وقد عرف التخصيص هذا بتعريفات مختلفة، منها:

أ- تعريف ابن السمعاني وهو: أنه تمييز بعض الجملة بالحكم. ويرد عليه العام الذي أريد به الخصوص. وقال -أيضا-: ان التخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام. ويرد عليه أيضا بيان ما لم يرد بالعام الذي أريد به الخصوص. وهو ليس من التخصيص.

ب- تعريف أبي الحسين وهو: إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه. واعترض عليه بأن ما أخرج لا يتناوله الخطاب. وأجيب بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص.

ج- تعريف ابن الحاجب وهو: قصر العام على بعض مسمياته. ورد بأن لفظ القصر يحتمل القصر في التناول أو الدلالة أو الحمل أو الاستعمال. وذكر ابن الحاجب أن التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته، وإن لم يكن عاما، كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته كالعشرة والمسلمين لمعهودين، وضمائر الجمع.

د- تعريف البرماوي تبعا لابن السبكي "في جمع الجوامع" وهو: قصر العام على بعض أفراده. قال ابن النجار: " فخرج تقييد المطلق، لأنه قصر مطلق، لا عام، كرقبة مؤمنة. وكذا الإخراج من العدد، كعشرة إلا ثلاثة، ونحو ذلك.

ودخل ما عمومه باللفظ كـ ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ قصر بالدليل على غير الذمي وغيره ممن عصم بأمان، وما عمومه بالمعنى، كقصر علة الربا في بيع الرطب بالتمر مثلا. بأنه ينقص إذا جف على غير العرايا.

والمراد من قصر العام: قصر حكمه، وإن كان لفظ "العام" باقيا على عمومه، لكن لفظا لا حكما، فبذلك يخرج إطلاق العام وإرادة الخاص، فإن ذلك قصر إرادة لفظ العام، لا قصر حكمه.

وقد ورد على تعريف التخصيص: أنه إنما يكون تخصيصا بدليل عام، لا قصر العام بدليله.

وجوابه: أن الكلام في التخصيص الشرعي فالتقدير قصر الشارع العام على بعض أفراده، فأضيف المصدر إلى مفعوله، وحذف الفاعل للعلم به"[1].

قال المحلي: وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب (مسمياته) لأن مسمى العام واحد، وهو كل الأفراد".

هذه جملة من تعاريف التخصيص هذا، وله تعاريف أخرى، وهذا التعريف الأخير هو الذي يظهر أنه الأولى والأحسن، واختار الزركشي أن يعرف بأنه: إخراج ما يتناوله الخطاب.

هذا ما يتعلق بهذا التعريف وبيانه، وأما ثبوت التخصيص هذا وجريانه في الكلام فإن الواقفية المنكرين للعموم والخصوص لا يصفون هذا الفعل

(١) شرح الكوكب المنير، ٣/ ٢٦٧-٢٦٨.

بالتخصيص للعام وإنما يقولون إنه بيان مشترك ما يكون عنه حكم هو شيء محتمل من اللفظ.

وأما غير الواقفية هؤلاء فإننا (لا نعرف خلافا) أي وقوعه (بين القائلين بـ) وجود ألفاظ موضوعة لـ(ـلعموم) ولا حصول نزاع بينهم (في جواز تخصيصه) أي العموم (بالدليل) الذي يقتضي ذلك، وتخصيصه يكون (إما بدليل العقل) وقد تكون الإضافة هنا بيانية -فيكون معنى هذا اللفظ: الدليل الذي هو العقل- وقد تكون من باب إضافة المدلول إلى الدليل- فيكون المعنى الدليل المعلوم والمدرك من جهة العقل فيكون المعنى: وتخصيص العام يكون إما من جهة دليل العقل (أو) من جهة دليل (السمع) وهو الدليل النقلي (أو) من جهة (غيرهما) كالحس.

نعم خالف بعض الناس -وهم بعض الشافعية وبعض الأصوليين- في هذا الأمر -التخصيص- فأنكره بعضهم في الخبر لأنه يوهم وقوع الكذب فيه وأنكره بعضهم في الأمر لأنه يوهم البداء. قال الشوكاني: " وقد استدل من لا يعتد به بما لا يعتد به، فقال: إن التخصيص يستلزم الكذب، كما قال من قال بنفي المجاز: إنه ينفى فيصدق في نفيه، ورد ذلك بأن صدق النفي إنما يكون بقيد العموم، وصدق الإثبات بقيد الخصوص، فلم يتوارد النفي والإثبات على محل واحد.

وما قالوه: من أنه يلزم البداء مردود بأن ذلك إنما يلزم لو أريد العموم الشامل لما خصص، لكنه لم يرد ابتداء، وإنما أريد الباقي بعد التخصيص، وقد قيد بعض المتأخرين خلاف من خالف في جواز التخصيص، ممن لا يعتد به بالأخبار لا بغيرها من الإنشاءات، ومن جملة من قيده بذلك الآمدي.

وعلى كل حال، فهو قول باطل، ومذهب عن حلية التحقيق والحق عاطل"[1].

وقال الإمام الرازي: "يجوز إطلاق اللفظ العام لإرادة الخاص أمرا كان أو خبرا خلافا لقوم.

لنا الدليل على جوازه وقوعه في القرآن كقوله تعالى اقتلوا المشركين، الله خالق كل شيء، ويقال في العرف جاءني كل الناس والمراد أكثرهم احتجوا بأنه إذا أريد بالخبر العام بعضه أوهم الكذب ولو كان جواز حمله على التخصيص مانعا من كونه كذبا لما وجد في الدنيا كذب وجواز التخصيص في الأمر يوهم البداء والجواب إذا علمنا أن اللفظ في الأصل محتمل للتخصيص فقيام الدلالة على وقوعه لا يوجب الكذب"[2].

خلاصة القول وزبدته أن أرباب العموم يقولون بالتخصيص ويرون أنه أمر لا سبيل إلى إنكاره وجحده.

(وكيف ينكر) حصول (ذلك) وجحده (مع) انعقاد (الاتفاق) والإجماع (على تخصيص قوله تعالى: **الله خالق كل شيء**) فعلى القطع يعلم أن الله تعالى لو يخلق نفسه، وهذا بناء على أن لفظ شيء يجوز إطلاقه في حقه سبحانه، (و) على تخصيص (قوله تعالى ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [سورة القصص آية٥٧]) فإنه بالضرورة الحسية والعقلية يعلم أنه لم تجب ولم تحمل كل الثمرات الموجودة في الأرض إلى الحرم -مكة- بل ما يحمل إليه هو بعضها، (و) كما أجمع على تخصيص هذه الآية أجمع أيضا- على تخصيص قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [سورة الأحقاف آية٢٥] فإنه بضرورة الحس أن هذه الريح لم تدمر

(١) إرشاد الفحول، ص٢٤٦.

(٢) المحصول، ١/ ٣٩٩.

إلا ما مرت عليه، فهي لم تدمر السماوات ولا الأرض وإنما دمرت بعضا مما مرت عليه (و) مثله قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل آية٢٣] فإنه مخصص كذلك إذ بلقيس لم تعط كل شيء وهذا أمر مدرك بالعقل والحس. وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [سورة التوبة آية٥] فإن حكمه لا يشمل النساء غير المقاتلات ولا الصبيان ولا الرهبان (و) كذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [سورة المائدة آية٣٨] فإنه لا يشمل كل سارق، وإنما يشمل سارق النصاب من حرز، الذي ليس له حق في المسروق ولم يكن مضطرا (و) هكذا قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [سورة النور آية٢] فإنه لا يشمل إلا البالغ غير المخطئ من شبهة أو نحو ذلك (و)قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾ [سورة النساء آية١١] فإنه مخصص منه من اختلفوا في الديانة، فالأبناء والآباء لا توارث بينهم إذا اختلفوا في الملة. (و) مما خصص أيضا بالإجماع (قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، فإن الأولاد الكفار لا يرثون المسلمين، وكذلك المسلمون لا يرثون آباءهم الكافرين.

(وقول النبي -ﷺ-: "فيما سقت السماء العشر) فإنه مخصص منه ما لا زكاة فيه كالخضروات والفواكه.

وهكذا (فإن جميع) الألفاظ الدالة على (عمومات) أحكام (الشرع) وشموليتها (مخصصة) وقد يكون ذلك (بـ)ـسبب (شروط) شرطها الشارع (في الأهل) أهل هذا الخطاب العام وهم الذين توجه إليهم، وذلك بأن يكون من خوطبوا به مقيدين بشروط يتوقف عليها جريان هذه الأحكام عليهم، (و) بسبب شروط في (المحل) أي محل هذا الخطاب ومورد ما جاء فيه من حكم، والمحل -هنا- هو الفعل -فعل المكلف-؛ كالسرقة، والزنى -مثلا- (و) شروط في (السبب)، كوحدة الملة في الإرث، والتحصين في الزنا، والنصاب في السرقة.

و مقتضى هذا كله أن جريان التخصيص في النصوص الشرعية المفيدة بظاهرها للأحكام العامة أمر ثابت مقطوع به، وانعقاد حصوله ووقوعه في هذه النصوص المذكورة ونحوها قاض بذلك بلا نزاع (و)على وجه الجملة بدليل الاستقراء والتتبع قد ثبت أنه (قلما يوجد) لفظ (عام) في النص الشرعي (لا يخصص) يعني "لم يخصص" وما استثني من ذلك معدود محصور في الآحاد، وذلك (مثل قوله تعالى: "وهو بكل شيء عليم" فإنه باق على العموم) أي عمومه، وعلى إفادة الاستغراق، فهو سبحانه علمه محيط بكل شيء لا يخفى عليه شيء، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [سورة آل عمران آية ١٨٥] وقوله عزوجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [سورة البقرة آية ٢٠] وهذا إنما يصح في حق هذه الآية إن قلنا إن الشيء لا يشمل المستحيل، وهو ما عليه الجمهور ومنهم الأشاعرة الذين يرون أن المعدوم لا يطلق عليه شيء حقيقة فما ظنك بالمستحيل. وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [سورة النساء آية ٢٣] فإنه عام، إذ كل من سميت أما حرام، سواء كانت أما من نسب أو رضاع، أو كانت أم أم، وإن علت.

وقوله -سبحانه- ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [سورة هود آية ٦] فإنه عام. يشمل حكمه كل دابة، وهي كل ما يدب على الأرض.

هذه هي الآيات التي قيل إنها لم يتطرق إليها التخصيص، وأما ما سواها من النصوص الشرعية العامة فإنها كلها قد خصصت.

(و)بعد بيان هذا وهو معنى التخصيص وأن الإجماع منعقد على جريان التخصيص في نصوص قرآنية بلا نزاع نصير إلى إيراد الأدلة التي يكون بها هذا الأمر -التخصيص- ويحصل قائلين:

فصل في المخصصات

قد تبين فيما سلف بيان المراد بالتخصيص، كما تبين ما في جوازه ووقوعه من الخلاف، وانتهى القول إلى أن التخصيص جار في النصوص الشرعية على القطع، هذا ما يتعلق بهذا الشأن.

(و)أما (الأدلة التي يخص بها) ما دل على (العموم) من ألفاظ فإنها (أنواع عشرة) وهي منقسمة إلى مخصصات متصلة ومخصصات منفصلة:

(الأول) منها وهو من الأدلة المنفصلة (دليل الحس) - الإضافة فيه بيانية وبذلك فمعناه الدليل الذي هو الحس، والحس الإدراك بالحاسة عينا كانت أو غيرها- (وبه) أي بهذا الدليل علم أنه قد (خصص قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل آية٢٣]) فـ)ـإنه بالمشاهدة أدرك أن (ما كان في يد سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ) مما هو مملوك له (لم يكن في يدها وهو شيء) وقد أبصرت هي نفسها الصرح -القصر أو عرصة الدار- الذي حسبته لجة، إذ لم تر له نظيرا من قبل، (و)كذلك (قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [سورة الأحقاف آية٢٥]) فإنه قد أدرك بالحس أنه عام مخصص، فإنا ندرك بالمشاهدة ما لا تدمير فيه كالسماء، إذ هو باق بعد ارتفاع إرسال ذلك الريح، ومثلها الجبال وكل ما بقي بعد ركود هذه الريح وزوالها، وعلى هذا يكون قد (خرج منه) أي من عموم هذه الآية (السماء والأرض وأمور كثيرة) أخرى كالجبال (و) كل ذلك مدرك (بالحس) أنه مخصص من عموم هذه الآية.

نعم، أنكر بعضهم أن يكون هذا من باب التخصيص الذي كلامنا فيه، فإن العام في هاتين الآيتين وفي قوله تعالى: "ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم" ونحوه عام أريد به الخصوص، فليس عاما مخصوصا ولذلك قال الزركشي في شأن ما لم تؤته بلقيس وما لم تدمره الريح: إن في عد هذا من

مفردات ما جرى فيه التخصيص نظرا، لأنه من العام الذي أريد به الخصوص، وهو خصوص ما أوتيته هذه المرأة، وخصوص ما دمرته الريح، لا من العام المخصوص"[1].

الدليل (الثاني دليل العقل) فإنه من المخصّصات خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين- وهو كذلك من الأدلة المنفصلة- (وبه) علم أنه قد (خصص) لفظ "كل" في (قوله تعالى: "الله خالق كل شيء") فإنه عام مخصص (إذ خرج عنه) أي عن عمومه (ذاته وصفاته) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذا أمر معلوم بضرورة العقل (إذ القديم يستحيل) عقلا (تعلق القدرة به) لا من حيث إيجاده ولا من حيث إعدامه، لاستحالة خلق القديم الواجب لذاته، أو إعدامه.

(و)هذا الذي قيل في تخصيص "كل" في هذه الآية هو الذي يقال (كذلك) في تخصيص لفظ "الناس" في (قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [سورة آل عمران آية٩٧]) فإنه (قد خرج منه) أي عمومه بمقتضى العقل (الصبي والمجنون) ولا خلاف بين أهل العلم في ذلك.

(لأن العقل قد دل على استحالة) وامتناع (تكليف من لا يفهم) الخطاب الشرعي، ولا يعقل معناه. وقد تقدم بيان ذلك في مجرى الكلام على ما يمنع من التكليف من الموانع.

وهذا بين فإن درك كون ما ذكر مخصّصا بالعقل أمر مدرك بأدنى التفات إليه وتأمل فيه.

(فإن قيل) انه لا يسلم هذا الذي ذكر من كون العقل مخصصا، إذ التخصيص بيان والبيان إنما يكون بعد حصول الإشكال وتحققه بالسبق فـ

(١) البحر المحيط، ٣/ ٣٦٠ بتصرف.

(يكون العقل مخصصا وهو سابق) ومتقدم وجودا (على أدلة السمع) التي ادعى أنها مخصصة به (والمخصص) كما سبق ذكر ذلك (ينبغي) أي يجب (أن يكون متأخرا) عما يخصصه (ولأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ) وهو غير متصور في هذا الذي ذكرتموه، وبيانه أن دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذواتها وإلا كانت دالة عليها قبل المواضعة، وإنما دلالتها تابعة لمقصد المتكلم وإرادته (و) نحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل إذ (خلاف العقل لا يمكن أن يتناوله اللفظ) وعليه فإنه لا يكون اللفظ دالا عليه لغة، ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون ذلك تخصيصا.

(قلنا) مجيبين عن هذا (قال قائلون) منهم الشافعي: إنه (لا يسمى دليل العقل مخصّصا) تبعا (لـ)مقتضى (هذا الخيال) الذي وقع الاعتراض به (و) هذا لا ينبى عليه حكم ولا تترتب عليه ثمرة إذ ما (هو) إلا (نزاع في عبارة) متضمنها هل يكون هذا الذي يفيده العقل في مثل هذه الآيات تخصيصا أو لا؟ وهذا الخطب فيه سهل (فإن تسمية الأدلة مخصصة تجوز) من باب المجاز العقلي، إذ الذي يخصص الأحكام على من يشاء ويخصصها بمن شاء هو الله تعالى (و) بناء على هذا (فـ) إنا (قد بينا أن تخصيص العام) إذا كان عاما على وجه الحقيقة أمر (محال) لأن ماهية الشيء إذا تقررت لا ترتفع فالواقع لا يرتفع (لكن الدليل) المخصص (يعرف إرادة المتكلم) بكلامه (وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصا) وهذا معنى كون هذا الدليل مخصصا للعموم.

(و) إذا تقرر هذا فإنه يعرف به أن (دليل العقل) -فيه ما تقدم بيانه من الإضافة البيانية- (يجوز أن يبين لنا) ويكشف لنا ما يكون مبينا له وكاشفا عنه بموجب حاله مثل (أن الله تعالى ما أراد بقوله "خالق كل شيء" نفسه وذاته) وهذا

لا امتناع فيه (فإنه وإن تقدم دليل العقل) فإنه لا يسمى دليلا (فهو موجود أيضا عند نزول اللفظ) ولكنه لا يسمى دليلا آنذاك (وإنما يسمى) دليلا (مخصصا بعد نزول) هذه (الآية) التي خصصها (لا قبله) أي لا قبل نزولها، ويصح أن لا يكون دليلا إلا بعد حصول التخصيص به، لأن الأصل في الموصوف الاتصاف بالصفة حقيقة.

قال الآمدي: " قولهم: إن حق المخصص أن يكون متأخرا عما خصصه.

قلنا: يجب أن يكون متأخرا بالنظر إلى ذاته أو بالنظر إلى صفته، وهو كونه مبينا ومخصصا، الأول ممنوع والثاني مسلم.

وذلك لأن دليل العقل وإن كان متقدما في ذاته على الخطاب المفروض، غير أنه لا يوصف قبل ذلك بكونه مخصصا لما لم يوجد، وإنما يصير مخصصا ومبينا بعد وجود الخطاب"[1].

(وأما قولهم) إن خلاف المعقول (لا يجوز دخوله تحت اللفظ) العام ولا إرادته به (فـ)ـإنه (ليس كذلك بل) يجوز أن (يدخل تحت اللفظ) العام (من حيث) ما يقتضيه وضع (اللسان) واللغة في حقه ويدل عليه، لأنه يعمه، إذ هو من أفراده لغة (ولكن يكون قائله كاذبا) إن أراد به ذلك (ولما وجب) على قطع وجزم (الصدق في كلام الله تعالى) وأنه أمر لازم له (تبين أنه) أي ان ما يخالف العقل (يمتنع دخوله) واندراجه (تحت الإرادة) إرادة الله تعالى بذلك الكلام والقصد إليه به (مع شمول) ذلك (اللفظ) العام (له من حيث الوضع) والمدلول اللغوي له. وقال الآمدي أيضا في هذا المعنى: " قولهم: العاقل لا يقصد بلفظه الدلالة على ما هو ممتنع بصريح العقل.

---

(١) الإحكام، ٢/ ٤٦٢.

قلنا: ذلك ممتنع بالنظر إلى ما وضع اللفظ عليه لغة بالنظر إلى إرادته من اللفظ، الأول ممنوع، والثاني مسلم. وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ"[1].

فإن قيل: إن التخصيص بيان فلا يجوز بالعقل كالنسخ، ثم وإن سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص متقدما، ولكن ما المانع أن تكون صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له؟ وبتقدير الاشتراط لذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب.

وإن سلمنا صحة التخصيص في الآيتين المذكورتين أولا، ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن عموم آية الحج، فإن ما ذكرتموه مبني على امتناع خطابهما وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات، وإجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي واختلافهم في صحة إسلامه، ولولا إمكان دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك"[2].

قلنا: (امتناع النسخ بالعقل، فإنما كان من جهة أن الناسخ معرف لبيان مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع، وذلك ما لا سبيل إلى الاطلاع عليه بمجرد العقل بخلاف معرفة استحالة كون ذات الرب - تعالى - مخلوقة مقدورة.

قولهم: ما المانع أن يكون التمسك بدليل العقل مشروطا بعدم معارضة الكتاب له؟

قلنا: إذا وقع التعارض بينهما، وأحدهما مقتض للإثبات والآخر للنفي، فلا سبيل إلى الجمع بين موجبيهما؛ لما فيه من التناقض، ولا إلى نفيهما لما فيه من وجود واسطة بين النفي والإثبات، فلم يبق إلا العمل بأحدهما والعمل

---

(١) الإحكام، ٢/ ٤٦٢.

(٢) الإحكام، ٢/ ٤٦١ بتصرف.

بعموم اللفظ مما يبطل دلالة صريح العقل بالكلية، وهو محال، والعمل بدليل العقل لا يبطل عموم الكتاب بالكلية، بل غايته إخراج بعض ما تناوله اللفظ من جهة اللغة عن كونه مرادا للمتكلم، وهو غير ممتنع فكان العمل بدليل العقل متعينا.

قولهم: إن الصبي والمجنون داخلان تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات ليس كذلك.

فإنا إن نظرنا إلى تعلق الحق بمالهما فهو ثابت بخطاب الوضع والأخبار، وهو غير متعلق بالصبي والمجنون، وإن نظرنا إلى وجوب الأداء الثابت بخطاب التكليف فهو متعلق بفعل وليهما لا بفعلهما.

وأما صحة صلاة الصبي، واختلاف الناس في صحة إسلامه فلا يدل ذلك على كونه داخلا تحت خطاب التكليف بالصلاة والإسلام"[1].

هذا ما يتعلق بهذا الدليل الثاني

الدليل (الثالث دليل الإجماع) -الإضافة بيانية- أي الدليل الذي هو الإجماع -فإنه كذلك- مما (يخصص به) الدليل (العام) وهذا مما حكي فيه الإجماع، (لأن الإجماع) دليل (قاطع) يفيد العلم الضروري (لا يمكن الخطأ فيه) كما تقدم بيان ذلك وتقريره في بابه- باب الإجماع- (و) أما (العام) فإنه (يتطرق إليه الاحتمال) احتمال جريان التخصيص فيه، لأن دلالته على العموم ظنية فقط.

(و) مما يجب أن يعلم في هذا المقام أنه (لا تقضي الأمة) وتحكم (في بعض مسميات) يعني أفراد الألفاظ الدالة على (العموم بخلاف موجب) هذا

---

(١) الإحكام، ٢/ ٤٦٣-٤٦٤.

(العموم) وهو شموله وعمومه لتلك الأفراد (إلا إذا كان) هذا القضاء والحكم منها حاصلا (عن) دليل (قاطع) قد نقل لأرباب هذا الإجماع و(بلغهم) وهو قد يكون واردا إما (في) إثبات (نسخ) حكم (اللفظ الذي كان أريد به العموم) فيكون ذلك قاضيا بثبوت النسخ في ذلك الدليل العام (أو) واردا (في) إثبات (عدم) اندراج ما خصص من ذلك وعدم (دخوله تحت الإرادة) إرادة المتكلم (عند ذكره) لذلك اللفظ الدال على هذا (العموم) والذي خصص بعض أفراده (والإجماع) كما هو معلوم (أقوى من النص الخاص) وهو الدال على حكم معين سواء كان نصا من الكتاب أو السنة (لأن) هذا (النص الخاص محتمل نسخه) ورفع ما ورد فيه من حكم برفع تعلقه بالخلق (و) اما (الإجماع) فإنه (لا ينسخ) وهذا بين (فإنه) لا ينعقد زمان نزول الوحي وهو حجة ودليل و(إنما ينعقد بعد انقطاع الوحي) أي بعد موت النبي -ﷺ- كما هو معلوم.

وأما الأمثلة التي تورد في هذه المسألة- مسألة النسخ بالإجماع- فقد ذكر الزركشي أن الصيرفي جعل من أمثلته (قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ﴾ [سورة الجمعة آية٩] قال: واجمعوا على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة. ومثله ابن حزم بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ [سورة التوبة آية٩] واتفقت الأمة على أنهم ان بذلوا فلسا أو فلسين لم يجز بذلك حقن دمائهم. وذكر الرازي من أمثلته تخصيص آية الإرث فقد خصصوا بالإجماع منها العبد، وآية الجلد فقد خصص منها العبد وصير في الأمة فجلده خمسون.

لكن ما الذي يكون به هذا التخصيص هل هو الإجماع أو دليله؟

قال الزركشي ناقلا عن الأستاذ أبي منصور: (وفي الحقيقة يكون التخصيص بدليل الإجماع، لا بنفس الإجماع، لكن حكى الإمام بن القشيري الخلاف هاهنا،

فقال: يجوز التخصيص بالإجماع على معنى أنه إذا ورد لفظ عام واتفقت الأمة على أنه لا يجري على عمومه، فالإجماع مخصص له كما قلنا في دليل العقل. والمخالف في تلك المسألة يخالف في هذه، وقد بينا أن الخلاف لفظي)[1].

هذا ما يتعلق بهذا الدليل الثالث.

الدليل (الرابع: النص الخاص) وهو الذي ورد فيه حكم أمر معين وما قد (يخصص) به هو (اللفظ العام) الذي هذا الأمر من أفراده الداخلة تحته، إذ يرد ذلك اللفظ العام شاملا له ثم يرد ذلك الدليل الخاص فيخرجه من عمومه ويخصصه منه قاضيا فيه بالحكم الوارد فيه وعلى هذا السنن يمضي في تخصيص الأدلة النصية للأدلة العامة التي تخصصها (فقوله -ﷺ-) في الحديث الذي أخرجه البخاري

(فيما سقت السماء العشر" يعم ما دون) أي ما هو أقل من (النصاب) كما يعم النصاب، لأن (ما) اسم موصول وهو من ألفاظ العموم، وبذلك يكون معنى هذا الحديث في كل ما سقت السماء يخرج العشر كيفما كان قدره، هذا مقتضى هذا النص لأنه مفيد للعموم كما تقدم بيانه (و) إيضاحه ثم خصصه قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (لا زكاة فيما دون) أي فيما هو أقل من (خمسة أوسق) وهذا الحديث أخرجه الشيخان.

(و) كذلك (قوله تعالى: " والسارق والسارقة" فإنه يعم) سرقة (كل مال) قل أو كثر (و) لكنه (قد خصصه قوله -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- (لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا) متفق عليه- ولفظه عند البخاري عن عائشة- رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا- (تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا).

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٣٦٣.

(و) مثله في إفادة العموم كذلك قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [سورة المجادلة آية٩] وذلك في بيان ما يترتب عن الظهار من حكم فإن لفظ الرقبة هذا (يعم) كل الرقاب حتى (الكافرة) منها (فلو ورد مرة أخرى) نص فيه (فتحرير رقبة مؤمنة في) هذا الأمر وهو (الظهار بعينه لتبين لنا أن المراد بالرقبة المطلقة العامة) الواردة في تلك الآية (هي) الرقبة (المؤمنة على) وجه (الخصوص) والتعيين، وبذلك يتحقق المصير إلى ما يصار إليه حين يتعارض العام -المطلق- والمقيد وهو حمل المطلق على المقيد -العام على الخاص-.

(وقد ذهب قوم) منهم القاضي الباقلاني (إلى) التفصيل في هذا الشأن فقالوا (إن الخاص والعام يتعارضان ويتدافعان) وهذا مما يلزم المصير إلى الترجيح بينهما بما يقتضي ذلك كقرينة السبق (فـ) إنه (يجوز أن يكون) الدليل (الخاص سابقا) وروده ونزوله (وقد ورد) الدليل (العام) الذي يعد ما ورد في ذلك الخاص من حكم من مفرداته، وذلك (لإرادة) إثبات جريان (العموم) -عموم الحكم الوارد في ذلك الدليل العام- وحصوله في ذلك المفرد وغيره مما انطوى تحت ذلك الدليل العام، وعليه (فـ) إنه قد يقضى بأنه قد (نسخ) ما ورد في هذا الدليل العام ما أفاده الدليل الأول من (الخصوص) في ذلك الحكم. وهذا في واقع الأمر ليس نسخا، وإنما هو من باب إطلاق المقيد فيكون عنه حمل المقيد على المطلق.

(و) كما يجوز ما ذكر من سبق الدليل الخاص وتأخر الدليل العام (يجوز) كذلك (أن يكون) الدليل (العام سابقا وقد أريد به العموم) وبذلك فإنه ليس مما أريد به الخصوص وإنما قيل إنه أريد به العموم لأنه هو الظاهر منه، ثم إنه محتمل إذ لا يوجد ما يمنعه، نعم قد يرد هذا العام أولا (ثم) يرد الدليل الخاص بعده فيقضى بناء على ذلك بأنه قد (نسخ) هذا الدليل العام (باللفظ الخاص) الوارد في هذا الدليل الخاص الآتي (بعده) في الزمان، ومضيا على

هذا وسيرا على مقتضاه (فـ) إن (عموم الرقبة مثلا) الواردة في شأن الكفارة مثلا- (يقتضي إجزاء) الرقبة (الكافرة) في تحصيلها والإتيان بها (مهما) قصد بلفظ الكفارة و(أريد به العموم) والاستغراق (والتقييد) لها (بالمؤمنة) لو ورد في نص آخر (يقتضي منع إجزاء الكافرة) في ذلك، وإسقاط كفايتها فيه.

وإذا تأملت هذا الحال الذي عليه هذان الدليلان في شأن هذه الرقبة -الرقبة الكافرة- (فـ) إنك تدرك (أنهما) دليلان (متعارضان) في ذلك، ومقتضى هذا هو المصير في حقهما إلى النسخ أو البيان، وكلاهما محتمل وممكن (فإذا أمكن النسخ والبيان جميعا) في حقهما (فلم يتحكم) فيه (بحمله على البيان) والذي مفاده هنا- حمل المطلق على المقيد (دون النسخ) مع كونه أمرا محتملا- كما سبق ذكر ذلك- ومفاده حمل المقيد على المطلق، (ولم يقطع) ويجزم (بالحكم على العام بالخاص) فيقال يحمل المطلق على المقيد على وجه الإطلاق (و)هذا لا ينبغي أن يكون على إطلاقه فـ (لعل العام) من الدليلين (هو المتأخر) وروده وقد ثبت أنه (الذي أريد به العموم و) بناء على ذلك فإنه (ينسخ به) حكم ذلك الدليل (الخاص) ويرفع به، ومقتضى هذا كله هو المصير في هذا الشأن إلى التفصيل الذي صورته هي أنه إن تقدم العام وتأخر الخاص، فالخاص قاض على العام بتقييده له، فيكون عنه نسخ العام بالخاص وإن تقدم الخاص وتأخر العام، فالعام مقتضاه هو المعتبر، وبذلك يتطرق النسخ إلى ذلك الخاص بمعنى انه يحمل على العام، فيكون ما ورد فيه من إفادة التخصيص أمرا ملغى اعتباره (و)هذا التفصيل (هو الذي اختاره القاضي) رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ، ورجحه، ونص كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: " وقد قال بتعارض الخاص والعام فريق من أهل العلم من أهل العراق، وأهل الظاهر، وهو الأولى عندنا، لأننا إذا وجدنا عامًا من الأخبار وخاصًا. ولم يعرف التاريخ جاز ورود أحدهما مثبتًا لحكم الآخر ومخصصًا له إذا لم يفرد ويستقر حكمه. وذلك نحو قوله (في الرقة ربع

العشر)؟ (وفيما سقت السماء العشر)؟ مع قوله: (ليس في دون مائتي درهم صدقة؟ وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) وأمثال ذلك"[١].

وفي هذا المعنى قال أمير حاج: "وإن كان أحدهما خاصا والآخر عاما فإن عرف تاريخهما وبينهما زمان يصح فيه التناسخ فإن كان الخاص سابقا والعام متأخرا نسخ الخاص به وإن كان العام سابقا والخاص متأخرا نسخ العام بقدر الخاص ويبقى الباقي وإن وردا معا وكان بينهما زمان لا يصح فيه النسخ يبنى العام على الخاص فيكون المراد من العام ما وراء المخصوص وهذا قول مشايخ العراق والقاضي أبي زيد ومن تابعه من ديارنا وقالت الشافعية يبنى العام على الخاص في الفصلين حتى إن الخاص السابق يكون مبينا للعام اللاحق فيكون المراد من العام ما وراء قدر المخصوص بطريق البيان.

وعلى قول مشايخ سمرقند الجواب فيه كذلك إذا لم يكن بينهما زمان يصلح للنسخ؛ لأنه لا يندفع التناقض إلا بهذا الطريق فأما إذا كان بينهما زمان يصلح فيه التناسخ قالوا يتوقف في حق الاعتقاد ويعمل بالنص العام بعمومه ولا يبنى على الخاص"[٢].

(والأصح عندنا) هو (تقديم) الدليل (الخاص) على الدليل العام والقضاء بتقييده بالخاص على وجه الإطلاق هذا هو الراجح عندنا (وإن كان ما ذكره القاضي -رَحِمَهُ اللَّهُ- ممكنا) بناء على صورة ما ذكره ومفاده (و) لكن ذلك يوهنه أن (تقدير النسخ) والمصير إلى القول به هنا محتاج إلى ثبوت دخول الحكم المرفوع بالتخصيص، ففي شأن الرقبة المذكورة إثبات النسخ فيها محتاج (إلى) إثبات (الحكم بدخول الكافرة تحت اللفظ) المطلق

(١) التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ١٧٧)

(٢) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ٦)

ذاك- فتحرير رقبة- (ثم) إثبات (خروجه عنه) فإن لم يتحقق ذلك (فـ)إن المصير إلى القول بالنسخ هنا ما (هو) إلا (إثبات (وضع) لحكم (ورفع) له (بالتوهم) والفرض الذهني المجرد. وهذا مما لا يصح التمسك به في إثبات النسخ، وبذلك فإن هذا الذي هو الأصح عندنا هو الراجح، ووجه رجحانه هو أن (إرادة) المعنى (الخاص باللفظ العام) أمر (غالب) في الكلام (معتاد) جريانه على الألسنة (بل هو) الأسلوب (الأكثر) في القول، والتخاطب (و)أما (النسخ) فإنه (كـ) الأمر (النادر) وروده في اللسان والخطاب، وعليه (فـ) إنه (لا سبيل إلى تقديره) وفرض حصوله (بالتوهم) والتجويز العقلي المجرد.

(ويكاد يشهد لـ)ـصحة (ما ذكرناه) ورجحانه ما نقل (من سير الصحابة والتابعين) وتصرفاتهم في هذا الشأن وهو (كثير، فإنهم كانوا يسارعون) في حال ورود الدليل العام والدليل الخاص في موضوع واحد، ويبادرون (إلى الحكم بالخاص على العام) -أي يسارعون إلى حمل المطلق على المقيد، وتخصيص العام بالخاص (و) هم في هذا العمل (ما اشتغلوا بطلب التاريخ) تاريخ ورود الدليلين (و)لا بشأن (التقدم والتأخر) في حقهما.

هذا هو الدليل الرابع.

الدليل (الخامس) المفيد للتخصيص هو (المفهوم) الذي يكون (بالفحوى) وهو مدلول اللفظ في غير محل النطق ويعبر عن هذا بالموافقة والمخالفة، أو بمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، وهذا المفهوم بشقيه هذين من الأدلة المخصصات للعموم. قال الآمدي: " لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، سواء كان من قبيل مفهوم الموافقة أو من قبيل مفهوم المخالفة"[1].

---

(١) الأحكام / ٢/ ٤٧٨.

وقال الزركشي: " وقال بعض شراح "اللمع": يجوز تخصيص العموم بمفهوم الموافقة سواء قلنا: إنه من باب القياس أو من اللفظ، لأن كلا منهما يخص به العموم. فيخص عموم القرآن والسنة بفحوى أدلة الكتاب تواترا، كانت السنة أو آحادا، ويخص عموم القرآن وآحاد السنة بفحوى أدلة المتواتر من السنة، وأما تخصيص عموم القرآن ومتواتر السنة بفحوى آحاد السنة، فالقياس يقتضيه، وفيه احتمال"(١).

وظاهر كلام الآمدي الاتفاق على جواز هذا التخصيص -التخصيص بالمفهوم-، وهذا غير صحيح إذ هو كذلك مما وقع الخلف فيه، قال الزركشي: " وقال مالك: إن دليل الخطاب لا يخص العموم، بل يكون العموم مقدما، واستدل بأن العموم نطق ودليل الخطاب مفهوم من النطق فكان النطق أولى"(٢).

وقال الشيخ أبو إسحاق: " وقال أبو العباس بن سريج: لا يجوز تخصيص العموم بدليل الخطاب وهو قول أصحاب أبي حنيفة، وهذا مبني على أصل وهو أن دليل الخطاب عندنا حجة وعندهم ليس بحجة"(٣).

وقد ذهب إلى عدم التخصيص به كذلك القفال من الشافعية وأهل الظاهر وصححه الباجي المالكي، وعليه المالكية وبعض الحنابلة وبعض المعتزلة .

نعم مذهب الحنفية هذا لا يرد على قول الآمدي المذكور لأنه قيد الاتفاق بمن يقول بالعموم والمفهوم، والحنفية لا يقولون بالمفهوم -كما سبق ذكر ذلك- قال الزركشي: " وحينئذ فلا يحسن الاعتراض عليه بما حكاه الشيخ

(١) البحر المحيط / ٣/ ٣٨١.

(٢) البحر المحيط / ٣/ ٣٨٣.

(٣) شرح اللمع / ١/ ٣٥٧.

أبو إسحاق عن ابن سريج والحنفية من منعهم ذلك لأنهم بنوه على مذهبهم في إنكار المفهوم لكن أطلق الامام في (المنتخب) أنه لا يجوز، وقال دلالته إن قلنا بكونه حجة أضعف من النطق فلا تخصيص به ، وتوقف في المحصول فلم يختر شيئا"[١].

هذا ما عليه أهل العلم في هذا -التخصيص بالمفهوم- وفي كلام الصفي أن هذا الخلاف إنما هو في مفهوم المخالفة، أما مفهوم الموافقة فقد اتفقوا على التخصيص به، قال الزركشي: والحق أن الخلاف ثابت فيهما.

هذا ما يتعلق بهذا التخصيص من حيث القول به والمصير إلى الأخذ به.

أما مثاله فهو (كتحريم ضرب الأب) ، لو قال: ضرب الوالدين كان أحسن (حيث فهم) وعلم به (من النهي) الوارد (عن التأفيف) في قوله تعالى: " فلا تقل لهما أف" (فهو) حكم (قاطع) يعني مقطوعا به مجزوما بثبوته ، فهو من حيث كونه مقطوعا به (كـ)ـالحكم المستفاد من (النص) وهو ما لا يقبل إلا معنى واحدا (وإن لم يكن) هذا الحكم -ضرب الوالدين- (مستندا) ثبوته وحصوله (إلى لفظ) يدل عليه (و)إذا قلنا إنه مفهوم من اللفظ فإننا (لسنا نريد) أنه مستند إلى (اللفظ) من حيث وضعه (لعينه) وذاته (بل) نريد بذلك أنه مستند (لدلالته) وإن كانت قياسية.

فإن قلت: كيف وصفت هذا الحكم بأنه قاطع وصيرته كالحكم المستفاد من النص وهو ليس مدركا إلا من جهة المفهوم وبعض الناس ينكرونه دليلا؟

قلنا: ليس هذا بمستبعد (فـ)إن (كل دليل سمعي قاطع) مفيد للعلم الضروري (فهو كالنص) من حيث قطعية ما يكون عنه من حكم.

(١) البحر المحيط / ٣/ ٣٨١.

(والمفهوم عند القائلين به) هو أيضا حجة ودليل (كالمنطوق) ومقتضى ذلك أنه يساويه فيما يدل عليه ويفيده ومن ذلك التخصيص للعام، فإنه كما يكون بالمنطوق يكون بالمفهوم -أيضا- (حتى إذا ورد) دليل (عام في ايجاب الزكاة في الغنم) بحيث قال الشارع -مثلا-: في الغنم زكاة، أو في النعم زكاة، أو زكوا الغنم، أو زكوا النعم أو نحو ذلك من العبارات الدالة على الشمول والاستغراق في هذا الشأن (ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكاة) تقررت الزكاة في السائمة و(أخرجت) الغنم (المعلوفة بـ)ـسبب (مفهوم هذا اللفظ) الذي هو "السائمة" (عن عموم اسم الغنم والنعم) وخصصت منه ومثل هذا قوله ﷺ: "إذا بلغ الماء القلتين لم يحمل الخبث" فإنه قد خص بمفهومه وهو الذي لم يبلغ القلتين عموم قوله ﷺ: "الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه أو لونه"، فإنه أعم من القلتين وما لم يبلغهما يصيّر تنجيس القلتين في الحديث الأول مخصوصا بالتغير بالنجاسة، ويبقى ما دونهما ينجس بمجرد الملاقاة في غير المواضع المستثناة بدليل آخر. هذا مثال للتخصيص بمفهوم المخالفة.

ومثال التخصيص بمفهوم الموافقة التخصيص بمفهوم قوله تعالى: "ولا تقل لهما أف" فإن مفهومه -وهو حرمة الإيذاء- يخصص قوله ﷺ: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته" -رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة وابن حبان والحاكم والبيهقي- واللي: المطل، والمراد بحل عرضه أنه يجوز أن يقول غريمه في حقه؛ أي حق هذا الماطل: ظلمني، وأخذ حقي ونحو ذلك، والمراد بعقوبته: حبسه وسجنه، وهذا كله وما في حكمه خص منه الوالدان بمفهوم هذه الآية، الذي هو حرمة إيذاءهما بحبس أو غيره من كل ما يسمى أذى، وبمقتضى هذا الحكم لا يحبس الوالدان بدين ولدهما كما لا يحق لهذا الولد أن يطلب منهما أداءه على ما عليه جمهور أهل العلم.

ومن ذلك أيضا ما تقرر في قوله تعالى: " وللمطلقات متاع بالمعروف"، قال الزركشي: قضية كلام ابن السمعاني "في القواطع" أن للشافعي في التخصيص بمفهوم المخالفة قولين، وأظهرهما الجواز لأنه مستفاد من النص فصار بمنزلة النص ومثله بقوله تعالى: " وللمطلقات متاع بالمعروف" فكان عاما في كل مطلقة، فكان عاما في كل مطلقة، ثم قال: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦] فكان مفهومه أن لا متعة لمدخول بها، فخص بها في - أظهر قوليه - عموم المطلقات، وامتنع من التخصيص [على القول] الآخر.

قلت: وذكر أبو الحسين بن القطان هذه الآية، وجعلها من قبيل مفهوم الموافقة، من باب ذكر بعض أفراد العام: قال: فاختلف فيه قول الشافعي، فكان مرة يذهب إلى أن لكل مطلقة متعة التي فرض لها أو طلقت قبل الدخول ويقول: إن قوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ﴾ [البقرة: ٢٤١] عام، وقوله: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [البقرة: ٢٣٦] بعض ما اشتمل عليه العموم، لأنهما لا يتنافيان. والقول الثاني: إنه يقضي بهذه الآية على قوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ﴾ [البقرة: ٢٤١] لأنها أخص قال: وقد قيل إن آية التخصيص لم ترد في تعريف حكم المتعة، وإنما وردت في الفرق بين الموسر والمعسر، وإنما يخص العام إذا كان في الأخص مراد التخصيص، فأما إذا لم يكن في التخصيص إرادة لم يجز أن يخص به، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦] فليس هو حجة في إباحة كل ملك يمين، لأنه لم يقصد بها تعريف الإباحة وإنما قصد بها المدح. اهـ. ثم قال بعد ذلك: ومن المخصص أن يأتي بدليل الخطاب، وهو ما كان له وصفان، فتعلق الحكم بأحد وصفيه دل على أن ما عداه بخلافه فهذا يخص به العموم قولا واحدا"[1].

(١) البحر المحيط/ ٣/ ٣٨٣- ٣٨٤.

هذا شأن التمثيل لهذا المخصِص -المفهوم- وبيانه.

ويجمل أن يختم الكلام على هذا التخصيص بإيراد تنبيهات بيانية في هذا الشأن أوردها الزركشي فقال: تنبيهات:

الأول: إذا قلنا: بجواز التخصيص بمفهوم المخالفة، فهل هو بمنزلة اللفظ أو القياس؟ فيه وجهان -حكاهما سليم-:

أحدهما: أنه بمنزلة اللفظ، لأنه مستفاد من تخصيص الوصف بالحكم قال: وهذا أصح. والثاني: بمنزلة القياس لأن اللفظ لم يدل عليه، فثبت أنه مستفاد من معناه. وينبني عليهما ما إذا عارضه لفظ آية أو خبر. فعلى الأول هو بمنزلة آيتين أو خبرين متعارضين. وعلى الثاني يقدم النطق المحتمل عليه سواء كان أعم منه أو أخص.

الثاني: ذكر الشيخ أبو حامد وسليم أن هذا كله إذا عارضه غير النطق الذي هو أصله، فأما إذا عارض نطقه وأصله، فإما أن يسقطه ويبطله، أو يخصه فقط. فإن اعترض بالإسقاط والإبطال سقط المفهوم، وذلك مثل حديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» . نص على البطلان بغير "إذن"، ومفهومه يقتضي جوازه بالإذن، إلا أنه إذ أثبت النطق؛ لأن الأمة أجمعت على التسوية بين أن تنكح المرأة بغير إذن وليها، وبين أن تنكح نفسها بإذنه، فعندنا يبطل النكاح فيهما، وعند الخصم يصح فيهما، فإذا ثبت بالدليل جواز ذلك بإذنه ثبت بالإجماع جوازه بغير إذنه، وإذا ثبت جوازه بغير إذنه سقط النطق، فيكون هذا المفهوم مسقطا لأصله، ويثبت، فيسقط النطق.

وإن كان المفهوم معترضا على أصله بالتخصيص كمفهوم قوله: «إن الله حرم الكلب، وحرم ثمنه» فقوله: إن الله حرم الكلب، يقتضي تحريم جهات الانتفاع به من البيع والإجارة والهبة وغيرها. وقوله: حرم ثمنه يقتضي أن

غير الثمن ليس بمحرم، فهذا يخص عموم ذلك النطق المحرم. فالمذهب أن المفهوم سقط، ولا يخصص عموم أصله، وحكي عن أبي الحسين بن القطان أنه جوز تخصيص أصله به، وليس بشيء. لأنه فرع الأصل فلا يجوز أن يعترض عليه، ويسقط شيئا من حكمه. وأصحاب أبي حنيفة يجيزون مثل هذا في القياس إذا خص أصله، ولا نجيزه نحن، وقد تكلمنا نحن في مسألة الربا، فأما دليل الخطاب فهم لا يقولون به حتى نتكلم معهم في التخصيص به. اهـ. وقد سبقت المسألة في دليل التخصيص بالقياس

الثالث قال القاضي أبو الطيب: تخصيص العام بدليل الخطاب واجب إلا أن يمنع منه دليل من المفهوم، فيسقط حينئذ المفهوم، ويبقى العام على عمومه مثاله: نهيه عن بيع ما لم يقبض، مع قوله: «من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه» فإنا لم نقل بالمفهوم، وخصصنا به العام، كما فعل مالك حيث قصر العموم على الطعام، لأن معنا دليلا أقوى من المفهوم، وهو التنبيه، لأن الطعام إذا لم يجز بيعه قبل القبض مع حاجة الناس إليه، فلأن لا يجوز غيره أولى؛ ولأن القياس يقدم على المفهوم، والقياس يدل على أن غير الطعام بمنزلته؛ لأنه إنما لم يجز بيع الطعام لأنه لم يحصل فيه القبض المستحق بالعقد، هذا المعنى موجود في غير الطعام.

على أن بعضهم أجاب عن هذا بأنه من باب مفهوم اللقب؛ لأن الطعام اسم، وتعلق الحكم بالاسم لا يخصص ما عداه. قال القاضي وهذا غلط، لأن ذلك في الاسم اللقب أما الاسم المشتق، فإنه يجري مجرى الصفة، كالفاسق والنائم.

واعترض أصحاب أبي حنيفة على هذا. وقالوا: ترك الشافعي أصله في قوله ﷺ: «إذا اختلف المتبايعان، والسلعة قائمة، فالقول قول البائع، والمبتاع

بالخيار» وكان يجب أن يقضي بمفهومه على عموم قوله: «إذا اختلف المتبايعان، فالقول قول البائع».

والجواب ما ذكرناه، وهو أن التنبيه مقدم على المفهوم، لأنه متفق عليه. ووجه التنبيه أنه إذا أمر بالتحالف، وهناك سلعة قائمة يمكن أن يستدل بها على صدق أحدهما، فإذا كانت تالفة لا يمكن أن يستدل بها، فهذه أولى بذلك، ولأن القياس يوجب ترك دليل الخطاب للأمر بالتحالف، وكل منهما مدع، ومدعى عليه. وهذا المعنى موجود مع التلف، والقياس يترك له المفهوم، لأنه يجري مجرى التخصيص. لأنه إسقاط بعض حكم اللفظ، فإن اللفظ يوجب إثباتا ونفيا، فإسقاط أحدهما بالقياس يمكن له التخصيص به"[١].

هذا ما يتعلق بهذا الدليل الخامس -هنا- وهو المفهوم.

الدليل (السادس) هو (فعل رسول الله ﷺ، و)فعله عَلَيهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (هو دليل) شرعي بناء (على ما سيأتي بشرطه) أي يكون دليلا مع وجود شرطه أما كونه دليلا فسيأتي بيانه (عند ذكر دلالة الأفعال) النبوية، الآتي مترجما عليه بقوله: القول في دلالة أفعال النبي ﷺ وسكوته واستبشاره، فهناك سيساق هذا البيان.

ومن المعلوم أن التخصيص بفعله عَلَيهِ السَّلَامُ فيه مذاهب:

المذهب الأول: أنه يخصص بفعله عَلَيهِ السَّلَامُ، وهذا ما ذهب إليه الأكثرون، ومنهم الأئمة الأربعة وأصحابهم.

الثاني: أنه لا يخصص به وعلى هذا الكرخي، واختاره ابن برهان، وحكاه الشيخ في اللمع عن بعض الشافعية.

---

(١) البحر المحيط / ٣/ ٣٨٥ إلى ٣٨٧.

الثالث: ما ذهب إليه المصنف من التفصيل في ذلك؛ وهو أن الفعل النبوي لا يكون دليلا على وجه الإطلاق (وإنما يكون دليلا) شرعيا (إذا) حصل شرطه وهو أن يكون قد (عرف) وعلم (من قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أنه قصد به) أي بفعله (بيان الأحكام) الشرعية وذلك كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "صلوا كما رأيتموني أصلي" -أخرجه البخاري وغيره-، (و)قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (خذو عني مناسككم) -أخرجه مسلم وغيره- ولفظه عند مسلم عن جابر بن عبد الله قال: رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر ويقول: "لتأخذوا عني مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه".

فهذا ونحوه مما تبين فيه بالقول أنه قد قصد فيه بيان الأحكام، ومن ثم يعد هذا الضرب من الأفعال أدلة شرعية يفيد التخصيص لما عارضه من أدلة عامة، لأنه قد تبين أنه مراد به بيان الأحكام وصور الأفعال المطلوبة بها.

(فإن لم يتبين أنه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (أراد) بالفعل (البيان) لحكم شرعي (فإذا ناقض) في هذا الحال (فعله حكمه الذي حكم به) ناصا عليه (فـ)ـإنه (لا يرفع أصل) هذا (الحكم بفعله المخالف له، لكن) هذا الفعل (قد يدل على) إفادة (التخصيص) به عَلَيْهِ السَّلَامُ وقصره عليه.

وإذا تقرر هذا التفصيل في حق هذا الدليل وبانت صورته فلـ(ـنذكر له) أي لهذا الدليل مخصصا (ثلاثة أمثلة) لإتمام تصوره واتضاح حاله.

(المثال الأول) منها هو (أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ: "نهى) الصحابة (عن الوصال") للصوم (ثم واصل) صومه، فخالف بذلك ما نهاهم عنه من هذا الأمر -الوصال- (فقيل له: نهيت عن الوصال ونراك تواصل؟) لفظه عن أبي هريرة: نهى رسول الله ﷺ عن الوصال في الصوم، فقال رجل من المسلمين: إنك تواصل يا رسول الله فقال -عَلَيْهِ السَّلَامُ- (إني لست كأحدكم إني أظل عند

ربي يطعمني ويسقيني) ولفظ البخاري: وأيكم مثلي إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني، فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال، واصل بهم يوما ثم يوما، ثم رأوا الهلال، فقال: لو تأخر لزدتكم كالتنكيل، لهم حين أبوا أن ينتهوا.

(فتبين) بهذا البيان النبوي (أنه) - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - (ليس يريد بفعله) هذا -الوصال- (بيان الحكم) الذي يحق في شأن الصوم ويشرع فيه وأن هذا الفعل مباح، (ثم) إن (تحريم) هذا الفعل (الوصال إن كان) بخطاب موجه إلى من يخاطبهم بأن كان (كقوله: " لا تواصلوا"، أو) قوله: ("نهيتكم عن الوصال"، ف)ـإنه (لا يدخل فيه -النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لأنه)- في هذا الخطاب (مخاطِب غيره والمخاطب) لا يدخل في الخطاب المخصَّص لغيره بالوضع -كالمخاطب والغائب- و(إنما يدخل تحت خطاب نفسه) وكلامه (إذا أثبت الحكم) الذي يفيده قوله (بلفظ عام) يعمه وغيره (كـ)ـلفظ كل عبد أو كل مكلف أو كل إنسان أو كل مؤمن في (قوله: حرم الوصال) شرعا (على كل عبد، أو) حرم الوصال (على كل مكلف، أو) حرم الوصال (على كل إنسان أو) حرم الوصال على (كل مؤمن) وهكذا الحكم في كل قول يدل على أن ما ورد فيه من حكم هو حكم عام، ويعلم ذلك بما ورد فيه من لفظ يوجب هذا العموم ويقتضيه كأدوات الشرط والموصولات (أو ما يجري مجراه) أي: مجرى هذا الذي ذكر، فإن كان الخطاب النبوي مما لا يدخل فيه فإن فعله لا يكون تخصيصا لذلك الخطاب (و)أما (إن كان بلفظ عام فـ)ـإنه (يكون فعله تخصيصا) لذلك الخطاب.

هذا ما ذكره المصنف في هذه المسألة، والذي يظهر في حالة عموم خطابه هو أنه يكون فعله هذا مفيدا لاختصاصه بذلك فإن ألحقت به أمته فيه فإنه يكون نسخا في حقها، وهذا الذي يظهر من صورة هذا الخطاب ويقتضيه حاله هو ما صرح به الآمدي كما سيأتي ذكره.

(المثال الثاني) هو (أنه ﷺ نهى عن استقبال القبلة في) حال (قضاء الحاجة)، وهذا الخبر متفق عليه ولفظه: -وقد روي بألفاظ مختلفة-: "لا تستقبلو القبلة ولا تستدبروها بغائط أو بول"، هذا ما صرح به عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (ثم رآه) عبد الله (بن عمر) بن الخطاب (مستقبلا) الشام نحو (بيت المقدس) مستدبرا الكعبة، وكان ابن عمر حين رآه -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- في هذا الحال صاعدا (على سطح) بيت حفصة -أخته- وقد صرح بذلك ابن عمر فقال: رقيت يوما على بيت حفصة فرأيت النبي ﷺ على لبنتين يقضي حاجته مستقبلا الشام مستدبرا الكعبة، وبهذا فإن فعله هذا مخالف لهذا الذي نهى عنه في هذا الخبر -وهو استقبال الكعبة واستدبارها بما ذكر- وبذلك فإن مدلول (فـ)ـعله هذا (يحتمل أنه تخصيص) لعموم هذا الحكم في الأمكنة (لأنه) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (كان وراء سترة) تمنع النظر إليه (و)بناء على هذا يقال إن هذا (النهي) النبوي الوارد في هذا الحديث (كان) نهيا (مطلقا) إذ لم يقيد بمكان دون مكان ولا بزمان دون زمان (و)لكن بمقتضى هذا الفعل النبوي وموجبه المفيد لهذا التخصيص تبين أنه (أريد به ما إذا لم يكن) يوجد (ساتر) يستر قاضي الحاجة عن أعين الناس، وقد فهم الجمهور من دلالة هذا الفعل هذا الحكم؛ فقد ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى جواز الاستقبال والاستدبار للكعبة في حال التستر بالبناء ونحوه، هذا هو المدلول الأول الذي يحتمله هذا الفعل.

(ويحتمل) كذلك ويمكن (أنه) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بمقتضى هذا الفعل وموجبه (كان مستثنى ومخصوصا) من حكم هذا النهي، ويبقى النهي في حق الأمة شاملا للصحراء والبنيان، فيحرم فيهما هذا الفعل عليها، وبناء على هذا (فـ)ـإن هذا الفعل (هو دليل على خروجه) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (عن العموم) عموم النهي المذكور وعلى كونه مخصصا منه (إن كان اللفظ المحرم) أي: الدال على تحريم هذا الفعل (عاما) يشمله -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- وغيره من المكلفين.

هذا ما يحتمله هذا الفعل من حكم (ولا يصلح هذا) الفعل الواقع على هذه الصورة من حيث دلالته واقتضاؤه (لأن ينسخ به تحريم الاستقبال) المذكور على وجه الإطلاق، وإنما قلنا إنه لا يصلح لذلك (لأنه فعل) غير مظهر وغير معلن إذ (يكون في خلوة وخفية) أي استتار عن أعين الناس وإدراكهم، وبهذا (فـ)ـإنه (لا يصلح لأن يراد به البيان) للحكم (فإن ما أريد به البيان) لحكم ما شرعي نسخا كان أو غيره يجب على الرسول -عَلَيْهِ السَّلَامُ- (ويلزمه إظهاره) والكشف عنه على بيان تام معلنا (عند أهل التواتر) وأمام أعينهم (إن) كان قد (تعبد فيه الخلق بالعلم) بحيث كلفهم الله تعالى باعتقاده والعلم به على قطع وجزم، مثل العلم بأركان الدين التي يجب أن يكون العلم بها على قطع وجزم وهكذا كل ما في معناها من كل ما تعبد الخلق فيه بالعلم فإنه يجب أن تكون أدلته قطعية. (فإن) كانوا لم يتعبدوا فيه بالعلم بحيث (لم يتعبدوا فيه إلا بالظن والعمل فـ)ـإنه (لا بد من إظهاره) والكشف عنه (لعدل ثقة (أو لعدلين) من الثقات.

(المثال الثالث) أنه -ﷺ- نهى عن كشف العورة فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: "احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك"، وقد رويت أحاديث أخرى في هذا المعنى، ومنها: "غط فخذك فإن الفخذ عورة"، هذا ما قضى به النبي ﷺ في شأن العورة والفخذ منها وهو النهي عن كشفها.

(ثم) إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ خالف حكم نهيه هذا فـ(ـكشف فخذه بحضرة أبي بكر وعمر ثم دخل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فستره) وغطاه بثوبه (فعجبوا منه فقال ألا أستحي من رجل تستحي منه ملائكة السماء)، هذا الخبر أخرجه مسلم عن عائشة بلفظ: "كان رسول الله ﷺ مضطجعا في بيتي، كاشفا عن فخذيه، أو ساقيه، فاستأذن أبو بكر فأذن له، وهو على تلك الحال، فتحدث، ثم استأذن عمر، فأذن له، وهو كذلك، فتحدث، ثم استأذن عثمان، فجلس رسول الله ﷺ،

وسوى ثيابه - قال محمد: ولا أقول ذلك في يوم واحد - فدخل فتحدث، **فلما خرج قالت عائشة: دخل أبو بكر فلم تهتش له ولم تباله، ثم دخل عمر فلم تهتش له ولم تباله، ثم دخل عثمان فجلست وسويت ثيابك فقال: «ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة»**".

(فهذا) الفعل كما يبدو مخالف لمقتضى هذا النهي النبوي، ولكنه (لا يرفع) حكم (هذا النهي) ولا ينسخه، بل هو باق وإنما لم يكن ناسخا له (لاحتمال أنه لم يكن داخلا في) عموم الخطاب الوارد بـ(ـه) هذا النهي بحيث يكون موجها للأمة فقط (أو لعله) - عَلَيْهِ السَّلَامُ - (كشفه لعارض) يبيح هذا الكشف له، (و)لـ(ـعذر) قد يكون هذا من باب عطف المفسر -بكسر السين- على المفسر فيكون هذا العذر هو ذلك العارض، وقد يكون من باب عطف المباين، وهذا العذر قد يكون جرحا ونحوه مما يبيح هذا الكشف ويسوغه، وهذا كله لفظ هذا الخبر يحتمله (فإنه حكاية حال) وحكايات الأحوال مما يتطرق إليه الاحتمال وتتقابل فيه الظنون، (أو أريد بلفظ الفخذ) في هذا الخبر (ما يقرب منه) وهو تحته (وليس داخلا في حده) ومسماه اللغوي والشرعي على وجه الحقيقة، (أو) أن جواز هذا الكشف و(إباحته خاصة له) وحكم مقصور عليه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فكان مما اختص به وانفرد به من الأحكام، (أو) أن هذا الفعل -الكشف عن الفخذ- قد (نسخ) بمدلوله وما دل عليه من حكم وهو الإباحة (تحريم كشف العورة) الثابت بالنهي المذكور. كل هذا الذي ذكر يحتمله هذا الفعل من حيث دلالته، وبهذا تكون هذا الاحتمالات متقابلة متعارضة.

(وإذا) ثبت أنه قد (تعارضت) هذه (الاحتمالات) التي يفيدها هذا الفعل (فـ)ـإنه (لا يرتفع) هذا (التحريم) القاضي به هذا النهي ولا ينسخ (في حق غيره - عَلَيْهِ السَّلَامُ - إلا بالتوهم) والتجويز العقلي المجرد، وهذا مما لا يلتفت إليه في بناء الأحكام الشرعية.

هذا ما قرره المصنف في حق هذا الدليل من حيث ما يفيده من حكم.

وقد ذهب الآمدي في شأن مفاد هذا الدليل في هذا المقام إلى التفصيل مقيما له على اختلاف صيغة الخبر الذي خالفه هذا الفعل، فقال: " وتحقيق الحق من ذلك يتوقف على التفصيل، وهو أن نقول: العام الوارد إما أن يكون عاما للأمة والرسول كما لو قال - ﷺ -: الوصال أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم.

وإما أن يكون عاما للأمة دون الرسول كما لو قال - ﷺ -: نهيتكم عن الوصال أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة أو كشف الفخذ، فإن كان الأول فإذا رأيناه قد واصل أو استقبل القبلة في قضاء الحاجة أو كشف فخذه فلا خلاف في أن فعله يدل على إباحة ذلك الفعل في حقه، ويكون مخرجا له عن العموم ومخصصا.

وأما بالنسبة إلى غيره فإما أن نقول بأن اتباعه في فعله والتأسي به واجب على كل من سواه، أو لا نقول ذلك.

فإن قيل بالأول، فيلزم منه رفع حكم العموم مطلقا في حقه بفعله وفي حق غيره بوجوب التأسي به، فلا يكون ذلك تخصيصا، بل نسخا لحكم العموم مطلقا بالنسبة إليه وإلى غيره.

وإن قيل بالثاني، كان ذلك تخصيصا له عن العموم دون أمته.

وأما إن كان عاما للأمة دون الرسول، ففعله لا يكون مخصصا لنفسه عن العموم لعدم دخوله فيه.

وأما بالنسبة إلى الأمة، فإن قيل أيضا بوجوب اتباع الأمة له في فعله، كان ذلك أيضا نسخا عنهم لا تخصيصا كما سبق.

وإن لم يكن ذلك واجبا عليهم فلا يكون فعله مخصصا للعموم أصلا، لا بالنسبة إليه لعدم دخوله في العموم، ولا بالنسبة إلى الأمة.

وعلى هذا التفصيل فلا أرى للخلاف على هذا التخصيص بفعل النبي وجها.

أما إذا كان هو المخصص عن العموم وحده فلعدم الخلاف فيه، وأما في باقي الأقسام فلعدم تحقق التخصيص.

بل إن وقع الخلاف في باقي الأقسام، هل فعله يكون ناسخا لحكم العموم فيها؟ فخارج عن الخوض في باب التخصيص، والأظهر في ذلك إنما هو الوقف من جهة أن دليل وجوب التأسي، واتباع النبي - ﷺ - إنما هو بدليل عام للأمة، وهو مساو للعموم الآخر في عمومه، وليس العمل بأحدهما وإبطال الآخر أولى من العكس.

فإن قيل: بل العمل بالفعل أولى؛ لأنه خاص، والخاص مقدم على العام قلنا: الفعل لم يكن دليلا على لزوم الحكم في حق باقي الأمة بنفسه، بل لأدلة عامة موجبة على الأمة لزوم الاتباع.

فإن قيل: إلا أن الفعل الخاص مع العمومات الموجبة للتأسي أخص من اللفظ العام مطلقا، ولأنه متأخر عن العام، والمتأخر أولى بالعمل.

قلنا: أما الفعل فلا نسلم أن له دلالة على وجوب تأسي الأمة بالنبي بوجه من الوجوه، بل الموجب شيء آخر، وهو مساو للعام الآخر في عمومه، وسواء كان الفعل خاصا أو عاما.

وذلك الموجب للتأسي غير متأخر عن العام، بل محتمل للتقدم والتأخر من غير ترجيح، حتى إنه لو علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر منهما.

كيف وإن القول بوجوب التأسي متوقف على وجود الفعل، وعلى الدليل الدال على التأسي، ولا كذلك للعام الآخر، وما يتوقف العمل به على أمرين يكون أبعد مما لا يتوقف العمل به إلا على شيء واحد؟"[1].

الدليل (السابع) من هذه الأدلة المخصصة (تقرير رسول الله -ﷺ- واحدا من أمته على) فعل هو (خلاف موجب العموم) الذي أفاده لفظ عام شرعي (وسكوته عَلَيْهِ السَّلَامُ عليه) أي على ذلك الفعل إذ قد رآه وقرره ولم يكن ذاهلا عنه ولا غافلا، أو علم به فلم ينكره. فإنه -أي هذا التقرير- قد يكون دليلا مخصصا أيضا، هذا ما عليه الأكثرون؛ إذ لا يقر عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ على الباطل.

قال الآمدي: "تقرير النبي -ﷺ- لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفا للعموم، وعدم إنكاره عليه مع علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه مخصص لذلك العام عند الأكثرين خلافا لطائفة شاذة.

ودليل ذلك أن تقريره له عليه دليل على جواز ذلك الفعل له وإلا كان فعله منكرا، ولو كان كذلك لاستحال من النبي ﷺ السكوت عنه وعدم النكير عليه"[2].

نعم، قد يكون دليلا مخصصا ولكنه على وجه التفصيل (يحتمل) إما (نسخ أصل الحكم) المتقرر في ذلك الفعل، ودليله على وجه العموم، وبذلك يرتفع هذا الحكم عن الأمة كلها. (أو تخصيص ذلك الشخص) المقر على ذلك الفعل وحده (بالنسخ في حقه) فيكون ذلك (خاصية له) أفرده الشارع بها (أو تخصيص) جواز هذا الفعل بـ(ـوصف) معين كمرض (أو) بـ(ـحال) كحاجة وفقر كما حال الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان بناء على أن هذا حال والأول وصف وإلا فالكل وصف في الحقيقة، (أو) كان ذلك في (وقت)

(١) الإحكام، ٢/ ٤٨١ إلى ٤٨٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٣٣١)

معين وجد هذا الفعل عنده لخصوصية فيه قضت بذلك كوقت الحرب حيث أقر فيه التبختر مع عموم النهي عن ذلك، فكل هذا قد يكون علة حصول هذا الفعل إذا ثبت أن (ذلك الشخص ملابس له) ومتصف به، وإذا كان هذا هو موجب هذا التخصيص لهذا الشخص (ف)إنه (يشاركه في) هذا (الخصوص) الذي ثبت له بهذا التخصيص كل (من يشاركه في هذا المعنى) الذي هو علة هذا الحكم - الإقرار - وموجب هذا التخصيص يعني أن كل من يشاركه في ذلك المعنى يشاركه في ذلك التخصيص من ذلك الدليل العام، وذلك بطريقة قياسه عليه، وهذا إنما يتماشى على مذهب من يرى جواز تخصيص العام بالقياس على محل التخصيص.

هذا إن ثبت هذا الذي ذكر من تعلق هذا الحكم بهذه العلة المخصصة له بمحلها (فإن كان قد ثبت) ما يدل على خلاف ذلك وهو ثبوت (ذلك الحكم) -التقرير- (في كل وقت وفي كل حال فـ) إنه قد (تعين) خلص وتمحض (تقريره) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ هذا (لكونه نسخا) لذلك الحكم الذي يخالفه ما دام هذا قد حصل بعد وقت العمل بذلك المنسوخ، ويكون ذلك النسخ (إما على الجملة) فيشمل الأمة كلها، بناء على أن ذلك الشخص المقر يساويه غيره من أفراد الأمة في ذلك (واما في حقه) أي حق هذا المقر على هذا الفعل وحده، (والمستنيقن) المقطوع به هو حصول هذا النسخ في (حقه خاصة) دون من سواه من أفراد الأمة، وذلك لعدم تيقن مساواة الأمة له في ذلك. (لكن) قد يقال في سبيل نصرة هذه المساواة (لو كان) مفاد هذا التقرير وهو إباحة هذا الفعل (من خاصيته) أي خاصية هذا المقر وحده دون من سواه (لوجب على النبي - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - أن يبين) انفراد هذا الشخص بهذا الحكم و(اختصاصه) به، وإنما وجب عليه ﷺ هذا البيان لأنه لا يتم بيان هذا الأمر إلا بذلك (بعد أن عرف أمته) بعموم كل ما يقضي به من حكم لكل أفراد الأمة، وتعريف ذلك

لها قد ثبت بأدلة؛ منها (أن حكمه على الواحد كحكمه على الجماعة) -وهذا اللفظ- وهو (حكمي على الواحد كحكمي على الجماعة)- وإن لم يكن وروده ثابتا فإن معناه صحيح، فإذا اعتبرنا أن هذا الحكم لو كان مختصا بهذا المقر لبينه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- وهو ما لم يحصل، وما دام عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يبين ذلك (ف) ـإنه (يدل) هذا التقرير (من هذا الوجه على) ثبوت (النسخ المطلق) العام به، فيشمل كل أفراد الأمة ويعمها، وإنما أفاد التقرير هذا الحكم وإن كان لا صيغة له لأنه حجة قاطعة في جواز الفعل نفيا للخطأ عن النبي -ﷺ- بخلاف العام فإنه ظني محتمل للتخصيص فكان موجبا لتخصيصه، هذا وجه هذا الحكم.

أما التمثيل لذلك فإنه يجري في صور تقريرية وردت عنه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- (و) منها أنه (لما أقر -عَلَيْهِ السَّلَامُ- أصحابه على ترك زكاة الخيل مع كثرتها في أيديهم) وبلوغ قيمتها ما يساوي ما يزكى من الأموال وقد تتخطاه (دل على سقوط زكاة الخيل) وعلى عدم دخولها فيما يزكى من الأموال عند من يرى ذلك، وهذا بيّن عند أهل هذا الرأي وهم الجمهور، وإنما قلنا بدلالة هذا التقرير النبوي على ثبوت هذا السقوط (إذ ترك) فعل (الفرض) أمر (منكر) والمنكر (يجب إنكاره) والصد عن فعله، ويتأكد هذا في حقه عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ومثل الخيل في هذا الحكم النواضح، فإنها مما ترك شرعا أخذ الزكاة منها أيضا بالإقرار النبوي لذلك، ومثل هذا ترك إخراج الزكاة في الخضروات مع أنها مما تسقيه السماء أو مما يسقى بنضح أو دالية، فهذا كله مما ثبت فيه الحكم العام بالتقرير النبوي.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه من أن الصحابة لم يخرجوا زكاة الخيول والنواضح، لأنها ساقطة بالإقرار النبوي للصحابة على تركها أمر غير مقطوع به (فلعلهم اخرجوا) هذه الزكاة، وحصل هذا الفعل منهم (و) لكن (لم ينقل

إلينا) إذ ليس من شرط كل ما صدر من الصحابة أن ينقل عنهم (أو لعله) -الضمير للشأن- (لم يكن في خيلهم سائمة) بناء على أن السوم في الأنعام شرط في وجوب الزكاة فيها، وبناء على هذا فإن الزكاة قد سقطت فيما ذكر بناء على فقد هذا الشرط، لا غير.

(قلنا) ليس الأمر كذلك- فإن (العادة تحيل) وتمنع بقانونها (اندراس) خبر (إخراجهم الزكاة) زكاة ما ذكر، وانقطاع نقل هذا الخبر مع فعلهم لذلك (طول أعمارهم) إذ ليس هذا الضرب من الأخبار مما قد يندرس وينقطع، (و) أما (السوم) فإنه من حيث وقوعه (قريب من الإمكان) فليس مما يبعد وجوده فيلغى اعتباره، ويقع الذهول عنه وعدم الالتفات إليه، (و) إنما هو مما يعرض وقوعه في هذا الشأن، وعليه فإنه يجب بيان حاله من حيث كونه شرطا واجبا في ذلك أو لا، إذ من المعلوم أنه (يجب شرح) وبيان حكم (كل ما يقرب وقوعه) ويحتمل حصوله في مواضع الأحكام، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، والسكوت عنه في بيان الحقائق والأحكام الشرعية (و) عليه (فـ) ـإنه (لو وجب) ولزم شرطا في هذه الزكاة (لذكره) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وهو لم يذكره بل سكت عنه فدل ذلك على أنه ليس شرطا في ذلك، وأن سقوط الزكاة فيما ذكر من الخيول والنواضح يشمل ما كان سائما وما كان على خلاف ذلك.

وبهذا يتقرر أن التخصيص حصل بما ذكر من التقرير بلا نزاع. لكن إذا خص بالتقرير هل يكون ذلك به أو بقول سابق: قال الزركشي: " فيه وجهان، حكاهما ابن القطان وابن فورك وإلكيا، أحدهما: أنه يستدل بذلك على أنه – عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ – قال لهم، إذ لا يجوز عليهم أن يتركوا ذلك إلا بأمر.

والثاني: أن التقرير وقع به التخصيص.

قال ابن فورك والطبري: وهو الظاهر من الحال، وظاهر كلام ابن القطان يقتضي ترجيحه قالا: وعلى هذا يكون ما قاله الشافعي في «صلاة النبي - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - قاعدا مع صلاة الصحابة خلفه قياما» دليل على أنه كان نسخ قوله: «إذا صلى الإمام قاعدا فصلوا قعودا» على أنهم لم يكونوا ليفعلوا ذلك، وينتقلوا عن الحالة الأولى إلا لشيء متقدم، وليس ذلك نقلا عن الحال إنما هو بناء على ما كانوا عليه، ويتوصل بالحال إلى العلم به"[١].

بهذا ينتهي الكلام على ما يكون به تخصيص العام، ويحصل به إيراده على تمام (فهذه سبع مخصصات) قد أوردت كلها على الولاء.

(و)يأتي (وراءها) أي بعدها وجودا من حيث الصلاحية للتخصيص (ثلاثة) أمور-أدلة- (تظن) وتعتقد أنها (مخصّصات و) لكنها في واقع الأمر لا تخصص؛ إذ (ليست منها) أي من المخصصات (و)مع ذلك (فـ)إننا (سننظمها) وندرجها طلبا لانتظام الكلام في هذا الشأن وتسلسله (في سلك المخصصات) فنقول نسقا على ما سبق:

الدليل (الثامن: عادة المخاطبين) وعرفهم اللغوي في لفظة معينة. لكن قبل الخوض في إيراد تمام بيان ما تقرر في هذا الشأن يجب أن ننبه هنا على أن ما فيه الكلام على ضربين: الأول الفعل، والثاني الاسم، والأول هو المحل المقصود بالذات هنا ذكره وبيان حكمه هنا فلنبدأ به قائلين:

من ذهب إلى أن هذه العادة مخصصة -كالحنفية- فإنه يخصص بها اللفظ العام الوارد عن الشارع ويقصر معناه عليها، ومن رأى أنها ليست مخصصة- وهو ما عليه الجمهور-، فإنه يأخذ بمقتضى اللفظ العام ولا يلتفت إليها، وعليه (فـــ) إنه (إذا قال) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (لجماعة من أمته حرمت عليكم

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٣٩٠.

الطعام والشراب -مثلا- وكانت عادتهم) الأكلية (تناولهم جنسا) **معينا (من الطعام)** كالبر -مثلا- فإنه لا يخصص لفظ الطعام هذا بهذا الجنس، **عملا** بمقتضى هذه العادة، بل يبقى عاما وعليه (فــ)إنه (لا يقتصر النهي) **المذكور** (على) هذا الطعام الذي هو (معتادهم) في الأكل (بل يدخل فيه) **كل ما مسماه** طعام من بر وخبز وشعير و(لحم السمك و) لحم (الطير و) غير **ذلك مما قد** (لا يعتاد) أكله أو وجوده (في أرضهم) وبلدهم (لأن الحجة في) **كلام الشارع** و(لفظه وهو) هنا (عام) **فوجب حمله على ما دل عليه من عموم واستغراق** (و) إنما وجب حمله على ذلك (لأن) أقوال الشارع و(**ألفاظه غير مبنية) من** حيث معناها (على عادة الناس في معاملتهم) **وما هم عليه من أعراف لغوية** -وإنما هي- هذه الأقوال الشرعية- **مبنية على ما وضعت له شرعا أو لغة،** وبذلك فإن ما ذكر من لفظ الطعام والشراب في هذه العبارة -حرمت عليكم الطعام والشراب- يحمل على استغراق كل ما يدل عليه من مفرد (حتى) أنه (يدخل فيه شرب البول) لأنه من مفردات لفظ الشراب كذلك يدخل فيه (أكل التراب وابتلاع الحصاة والنواة) لأن ذلك كله من **مفردات لفظ الأكل.**

قال الآمدي: " لأن الحجة إنما هي في اللفظ الوارد وهو مستغرق لكل مطعوم بلفظه ولا ارتباط له بالعوائد، وهو حاكم على العوائد، فلا تكون العوائد حاكمة عليه"(١).

قال الزركشي: " قال أبو بكر الصيرفي: الاعتبار بعموم اللسان، ولا اعتبار بعموم ذلك الاسم على ما اعتادوه، لأن الخطاب إنما يقع بلسان العرب على حقيقة لغتها، فلو خصصناه بالعادة للزم تناوله بعض ما وضع له؟ وحق الكلام العموم، ولسنا ندري: هل أراد الله ذلك أم لا؟ فالحكم للاسم، حتى يأتي دليل

(١) الإحكام، ٢/ ٤٨٦.

يدل على التخصيص. قال: وهذا كله بالنسبة إلى خطاب الله وخطاب رسوله، فأما خطاب الناس فيما بينهم في المعاملات وغيرها، فينزل على موضوعاتهم كنقد البلد في الشراء والبيع، وغيره، إذا أرادوه، وإلا عمل بالعام. ولا يحال اللفظ عن حقه إلا بدليل انتهى. وقال سليم: لا يجوز التخصيص بالعادة، مثل أن يرد خبر عن النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - في بيع أو غيره، وعادة الناس تخالفه، فيجب الأخذ بالخبر، وإطراح تلك العادة، لأن الخبر إنما يرد لنقل الناس عن عادتهم، فلا يترك بها. انتهى. وقال إمام الحرمين في باب الزكاة من النهاية ": يجب في خمس شاة، أنه يتخير بين غنم غالب البلد وغيره. لأنه - ﷺ - قال: «في خمس شاة»، واسم الشاة يقع عليهما جميعا، ولفظ الشارع لا يتخصص بالعرف عند المحققين من أهل الأصول"(١).

هذا ما يتعلق بالفعل إذا كان معناه محددا بالعرف مخصصا به، وقد تقرر فيه -كما ترى- أنه لا يخصص اللفظ العام.

وأما الاسم الذي له معنى عرفي فإنه يخصص به اللفظ العام، وبذلك (فـ) إنه يتقرر أنه يوجد (فرق) مؤثر في هذا الشأن الذي هو التخصيص (بين أن يعتاد الفعل) المعين (وبين أن يعتاد إطلاق الاسم) المعين (على الشيء) المعين وحده، وإن كان ذلك الاسم بوضعه عاما. والفرق بينهما أن الاسم العرفي يحل معناه محل معنى اللفظ اللغوي كما في الدابة بخلاف الفعل فإنه وإن كان يطلق عند قوم على معنى مخصوص منه فإنه لا يرفع معنى الفعل اللغوي لعدم جريان التخاطب به كما في الاسم، والمراد بالفعل -هنا- الحدث.

(وعلى) وجه (الجملة فعادة الناس) اللغوية (تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم) إذ هي التي تبين قصدهم منها فيما بينهم (حتى إن الجالس على

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٣٩٣.

المائدة يطلب الماء) يعرف مراده بالماء في كلامه هذا بناء على حاله (فيفهم منه) ان مراده بلفظ الماء هذا هو الماء (العذب البارد) وعلى هذا السنن تجري جميع ضروب التخاطب بين الناس، فعادتهم وأعرافهم اللغوية تؤثر في كلامهم وخطاباتهم (لكنـ)ـها (لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع إياهم) بالأحكام الشرعية من حيث تقييده وتخصيصه، بل هو باق على ما دل عليه بحقيقته؛ وهو العموم أو الإطلاق.

قال أبو الحسين: " اعلم أن العادة التي هي بخلاف العموم ضربان: أحدهما عادة في الفعل والآخر عادة في استعمال العموم أما الأول فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء ثم يحرم الله سبحانه الدماء بكلام يعمها فلا يجوز تخصيص هذا العموم بل يجب تحريم ما جرت به العادة لأن العموم دلالة فلا يجوز تخصيصه إلا لدلالة فلو خصصناه عند هذه العادة لم يخل إما أن يخص بالعادة أو لأن الأصل إباحة شرب الدماء والعادة ليست بحجة لأن الناس يعتادون الحسن كما يعتادون القبيح والعقل في الأصل وإن اقتضى إباحة شرب الدماء فانه يقتضيها ما لم ينقلنا عنه شرع والعموم دليل شرعي فيجب أن ينتقل به وأما العادة في استعمال العموم فيجوز أن يكون العموم مستغرقا في اللغة ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الأشياء فقط نحو اسم الدابة فانه في اللغة لكل ما يدب وقد تعورف استعماله في الخيل فقط فمتى أمرنا الله سبحانه في الدابة بشيء حملناه على الخيل دون ما يدب من نحو الإبل والبقر لما بيناه من أن الاسم بالعرف أحق وليس ذلك بتخصيص على الحقيقة لأن اسم الدابة لا يصير مستعملا في العرف إلا في الخيل فيصير كأنه ما استعمل إلا فيه"[1].

---

(١) المعتمد، ١/ ٢٧٨-٢٧٩.

وقال الزركشي: " وقال القاضي عبد الوهاب: العادة إن كانت فعلية لم يخص بها، مثل أن يقول: حرمت عليكم أكل اللحوم، وعادتهم أكل لحوم الغنم، فيجري العام على عمومه، وإن كانت عادة في التخاطب خص بها العموم، مثل أن يقول: لا تركبوا دابة، فيخص بها الخيل دون غيرها من الإبل والحمير، لأن ذلك هو المفهوم في عادة التخاطب"(١). هذا هو الذي قرره أرباب النظر الأصولي في هذا المقام.

قال الآمدي: " فإن قيل: إذا منعتم من تجويز تخصيص العموم بالعادة وتنزيل لفظ الطعام على ما هو المعتاد المتعارف عند المخاطبين فما الفرق بينه وبين تخصيص اللفظ ببعض مسمياته في اللغة بالعادة؟ وذلك كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع، وإن كان لفظ الدابة عاما في كل ما يدب، وكتخصيص اسم الثمن في البيع بالنقد الغالب في البلد حتى إنه لا يفهم من إطلاق لفظ الدابة والثمن غير ذوات الأربع، والنقد الغالب في البلد.

قلنا: الفرق بين الأمرين أن العادة في محل النزاع إنما هي مطردة في اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص، فلا يكون ذلك قاضيا على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الأصلي، وهذا بخلاف لفظ الدابة، فإنه صار بعرف الاستعمال ظاهرا في ذوات الأربع وضعا، حتى إنه لا يفهم من إطلاق الدابة غير ذوات الأربع، فكان قاضيا على الاستعمال الأصلي حتى إنه لو كانت العادة في الطعام المعتاد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام، لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب، على ما هو المفهوم لهم من لغتهم، وفيه دقة مع وضوحه"(٢).

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٣٤٩-٣٩٥.

(٢) الإحكام، ٢/ ٤٨٧.

هذا ما تقرر في هذه المسألة على وجه التفصيل الأصولي التام لها.

وأكثر المالكية مضوا على هذا الذي تقرر في حق هذا الاسم العرفي من التخصيص به لكن بعضهم قد خالف في ذلك، قال الزركشي: " قال القرطبي: اختلف أصحابنا في تخصيص العموم بالعادة الغالبة، كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ فإنه كناية عن الخارج من المخرجين، وهو عام غير أن أكثر أصحابنا خصوه بالأحداث المعتادة، فلو خرج ما لا يعتاد كالحصى والدود لم يكن ناقضا وإنما صار إلى ذلك لأن اللفظ إذا أطلق لم يتبادر الذهن إلى غير المعتاد نصا، وكان غيره غير مراد.

قال: وعلى هذا الخلاف في الأصل ابتنى الخلاف في مسائل الأيمان، فإذا حلف بلفظ له عرف فعلي، ووضع لغوي، فهل يحمل على الوضعي أو اللغوي؟ قولان"[1].

هذا ما يتعلق بهذه المسألة على وجه التمام والكمال.

الدليل (التاسع مذهب الصحابي) ورأيه الفقهي (إذا كان بخلاف العموم) الثابت بلفظ عام شرعي وارد في حديث لم يروه (فـ)ـإنه (يجعل مخصصا) لذلك العموم (عند) بعض (من يرى) أن (قول الصحابي حجة بجب تقليده)، وهو -كون قول الصحابي حجة- هو ما عليه مالك والرازي والبرذعي من أصحاب أبي حنيفة والشافعي في قول له وأحمد بن حنبل في رواية عنه.

وأما التخصيص به فقد ذهب إليه الحنفية وجمع من الحنابلة وعيسى بن أبان وجماعة من الفقهاء. قال ابن النجار: " إذا قلنا قول الصحابي حجة، جاز تخصيص العام به. نص عليه الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ"[2]، وقد استدل الحنفية

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٣٩٥.

(٢) شرح الكوكب المنير، ٣/ ٣٧٥.

على رأيهم هذا بأن عمل الصحابي دليل الدليل على التخصيص، لأنه بعد علمه لا يترك العمل بالعام إلا بدليل يدل على التخصيص، ولما كان عارفا باللغة لا يخطئ صار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخص به كالإجماع ثم إن هذا إنما يدل على أن المعمول الخصوص وأما أن العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض، ولهذا زاد في التحرير: وقال فيحمل على التخصيص لأنه أهون من النسخ"[(١)].

هذا لب ما استدل به أرباب هذا المذهب في هذه المسألة.

وأما مثال مذهب الصحابي هذا فمن ذلك قول ابن عباس بوجوب الزكاة في الخيل التي لا يغزى عليها، فخصص بذلك حديث أبي هريرة: "ليس على المسلم في عبده وفرسه صدقة"، وحديث علي: "قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق"، وروي عن عثمان وعمر التخصيص بالسائمة.

وهذا المذهب -وهو التخصيص بقول الصحابي- قول مردود (وقد أفسدناه) وبينا بطلانه في مجرى الكلام على حجية قول الصحابي، وقررنا هناك أن القول الراجح المختار هو أن قول الصحابي ليس بحجة، ولا أصل شرعي، وبناء على هذا فإن مذهب الصحابي لا يكون مخصصا للعموم، "ودليله أن ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق القائلين بالعموم، ومذهب الصحابي ليس بحجة على ما سنبينه، فلا يجوز ترك العموم به.

فإن قيل: إذا خالف مذهب الصحابي العموم فلا يخلو، إما أن يكون ذلك لدليل، لا جائز أن يكون لا لدليل، وإلا وجب تفسيقه والحكم بخروجه عن العدالة، وهو خلاف الإجماع.

---

(١) فواتح الرحموت، ١/ ٣٥٥.

وإن كان ذلك لدليل وجب تخصيص العموم به جمعا بين الدليلين، إذ هو أولى من تعطيل أحدهما كما علم غير مرة.

قلنا: مخالفة الصحابي للعموم إنما كانت لدليل عن له في نظره، وسواء كان في نفس الأمر مخطئا فيه أو مصيبا.

فلذلك لم نقض بتفسيقه لكونه مأخوذا بإتباع اجتهاده وما أوجبه ظنه، ومع ذلك فلا يكون ما عن له في نظره حجة متبعة بالنسبة إلى غيره، بدليل جواز مخالفة صحابي آخر له من غير تفسيق ولا تبديع.

وإذا لم يكن ما صار إليه حجة واجبة الإتباع بالنسبة إلى الغير فلا يكون مخصصا لظاهر العموم المتفق على صحة الاحتجاج به مطلقا"[1].

هذا ما تقرر من قول في هذه المسألة، والراجح هو هذا الذي ذهب إليه من قال: إنه ليس بمخصص، وهو المذهب الثاني في هذه المسألة.

(و)هذا الذي تقرر من رأي ومذهب في شأن تخصيص الصحابي للحديث الذي لم يروه، وإنما رواه غيره هو (كذلك) الذي يتقرر ويقضى به في (تخصيص الراوي) لما روى من دليل عام، فإنه -أيضا- (يرفع العموم) من ذلك العموم ويفيد أنه عام مخصص، وذلك (عند من يرى أن مذهب الراوي إذا خالف) بفعله أو بفتواه (روايته) -المصدر بمعنى اسم المفعول- أي مرويه فإنه (يقدم مذهبه) ورأيه (على روايته) أي مرويه، وعلى هذا المذهب الحنابلة والحنفية وذهب عيسى ابن أبان إلى أنه ينسخه واستدل أرباب هذا المذهب على ذلك بأن الصحابي العدل لا يترك ما سمعه من النبي -ﷺ- ويعمل بخلافه إلا لنسخ ثبت عنده.

(١) الإحكام للآمدي، ٢/ ٤٨٥-٤٨٦.

وقد استدل على هذا -أيضا- بأن القرائن تخصص العموم والراوي يشاهد من القرائن ما لا يشاهده غيره، وعدالته وتيقظه مع علمه بأن العموم مما لا يخص إلا بموجب مما يمنعه أن يحكم بالتخصيص إلا بمستند، وجهالته دلالة ما ظنه مخصصا على التخصيص يمنع منه معرفته باللسان وتيقظه.

(و) هذا القول -المذهب- (أيضا مما أفسدناه) وبيّنا بطلانه إذ رأي الصحابي هذا لا حجة فيه (بل الحجة في الحديث) نفسه (و) أما (مخالفته و) كذلك (تأويله وتخصيصه) فإنه (يجوز أن يكون عن اجتهاد ونظر) فقهي (لا نرتضيه) إذ لا نراه صحيحا، وبناء على هذا (فـ) إننا (لا نترك الحجة) وهو ظاهر هذا الحديث الذي هو العموم ونعتاض منه (بما ليس بحجة) شرعية، وهو هذا الذي ذكر من مذهب هذا الصحابي لأن ذلك قد يكون عن اجتهاده، وما كان هكذا فإنه لا يجوز الأخذ به (بل لو كان اللفظ محتملا) لمعنيين محتملين أو معان محتملات (وأخذ الراوي) له (بأحد محتملاته) أو محتملية (واحتمل أن يكون) حصول (ذلك عن توقيف) من الشارع وتعليم منه لهذا الراوي (واحتمال) الواو بمعنى مع -أي مع (احتمال) وإمكان (أن يكون) قول الراوي هذا (عن رأي) واجتهاد (فـ) إنه (لا تجب متابعته) والأخذ بقوله هذا ووافق على هذا الحنفية وقالوا به (ما لم يقل اني) قد علمت هذا الذي ذهبت إليه في ذلك بالنقل والرواية عن الشارع و (عرفته من) جهة (التوقيف) من الشارع لي عليه. فإن باح بذلك وصرح به فإنه يؤخذ -حينئذ- بهذا الذي قال به، وأما إن لم يصرح بذلك فإنه لا يتبع في قوله ذاك هذا هو الحق (بدليل أنه لو رواه) أي الحديث المحتمل المعنيين أو أكثر (راويان وأخذ كل واحد) من الراويين (باحتمال آخر) غير الاحتمال الذي أخذ به الراوي الآخر (فـ) إنه (لا يمكننا أن نتبعهما أصلا) وعلى وجه مطلق لوجود التعارض بين رأييهما، وهذا يمنع اتباعهما أصلا بلا تفصيل كالتفضيل السابق الجاري فيما رواه راو واحد.

هذا ما قرره المصنف من حكم أصولي في هذه المسألة وهو موافق للجمهور في ذلك.

وذهب إمام الحرمين في ذلك إلى التفصيل فيه وقال: (والذي نرضاه أن نفصل القول فيما أتاه ورواه فنقول إن تحققنا نسيانه لما رواه فلا يتخيل عاقل في ذلك خلافا ولا شك أن العمل بروايته وإن روى خبرا مقتضاه رفع الحرج والحجر فيما كان يظن فيه التحريم والحظر ثم رأيناه يتحرج فالاستمساك بروايته أيضا وعمله محمول على الورع والتعلق بالأفضل وإن ناقض عمله روايته مع ذكره لها ولم يحتمل محملا في الجمع فالذي أراه امتناع التعلق بروايته فإنه لا يظن بمن هو من أهل الرواية أن يعتمد مخالفة ما رواه إلا عن ثبت يوجب المخالفة.

واللفظ الوجيز فيه: أنه إن فعل ماله فعله فالاحتجاج بما رواه وإن فعل ما ليس له أن يفعله أخرجه ذلك عن رتبة الثقة وأدنى المنازل فيه أن يجر إلى مرويه ظنونا متعارضة في الدين يقتضي الوقف بعضها.

وكل ما ذكرناه غير مختص بالصحابي فلو روى بعض الأئمة حديثا وعمله مخالف له فالأمر على ما فصلناه.

وقد اعترض للأئمة أمور أسقطت آثار أفعالهم المخالفة لروايتهم وهذه كرواية أبي حنيفة خبر خيار المجلس مع مصيره إلى نفي خيار المجلس فهذه المخالفة غير قادحة في الرواية من جهة أنه ثبت من أصله تقديم الرأي على الخبر فمخالفته محمولة على انتحاله هذا الرأي الفاسد وهو بين من فحوى كلامه.

ومن رواة الحديث مالك بن أنس وهو لا يقول بخيار المجلس ولكن الصحيح عنه أن الذي حمله على هذا تقديمه عمل أهل المدينة على الأخبار الصحيحة والنصوص الصريحة فمهما جرى شيء من قبيل ما ذكرناه فالتعويل

على الحديث المروي فإن روى الراوي خبرا وكان الأظهر أنه لم يحط بمعناه ورب حامل فقه غير فقيه فمخالفته لا أثر لها في الرواية.

والضابط للنفي والإثبات ما أجريناه في درج الكلام حيث قلنا إن وجدنا محملا للفعل غير احتمال للمخالفة فالتعلق بالرواية وإن لم نجد محملا إلا المخالفة فيمتنع التعلق بالحديث.

فإن قالوا: رتبتم الكلام قبولا وردا على تحقيق النسيان والذكر فما تقولون إذا لم يتحقق واحد منها؟ قلنا: الوجه والحالة هذه التعلق بالمروى فإنه من أصول الشريعة ونحن على تردد فيما يدفع التعلق به فلا يندفع الأصل بسبب هذا.

التردد نعم إن غلب على الظن أنه خالف الحديث قصدا ولم نتحققه فهذا يعضد التأويل ويؤيده ويحقق معتضده من الدليل ويحط مرتبة الظاهر كما سيأتي.

ولو روى الصحابي خبرا وأوله وذكر محمله فتأويله مقبول عند الشافعي ولذلك تعلق بتأويل عمر بن الخطاب٢ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لا تبيعوا الورق بالورق إلا هاء وهاء" فذكر الشافعي أربعة أوجه في معنى اللفظ وقدم فيها التقابض في المجلس لحمل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ "راوي الحديث" اللفظ عليه وهذا يتعلق به كلام من أحكام التأويل)[1].

هذا ما يتعلق بهذا الدليل هنا.

الدليل (العاشر خروج العام) أي وروده (على سبب خاص) فإنه قد (جعل) ذلك السبب (دليلا على تخصيصه) أي تخصيص ذلك العام (عند قوم) منهم جماعة من الشافعية وغيرهم، على تفصيل جار في ذلك قد تقدم إيراده على بيان تام

---

(١) البرهان، ١/ ١٦٣-١٦٤.

والقول بأن هذا (وهو) أن السبب يخصص ما ورد عنه من عام قول (غير مرضي عندنا) بل هو قول مردود (كما سبق تقريره) على وجه تام تفصيلي.

هذه هي الأدلة التي تخصص العموم وقد انقسمت -كما ترى- إلى ما يفيد التخصيص بلا نزاع، وإلى ما لا يفيده على الحقيقة، وإنما ينسب إليه ذلك على وجه التوهم والتخمين.

(و) أما (اختتام هذا الباب) باب ما يخصص به العموم فإنه سيكون (بذكر مسألتين) تعقدان وترسمان (في) بيان حكم (تخصيص عموم القرآن) الكريم (بخبر الواحد و)هذه هي المسألة الأولى، وأما ثانيهما فإنها ترسم وتعقد (في) بيان حكم تخصيصه (بالقياس) فلنصر إلى إيرادهما قائلين:

المسألة الأولى

(مسألة) تخصيص اللفظ العام القرآني بخبر الواحد، ومتعلق النظر الأصولي في ذلك هو معرفة جواز هذا الأمر وصحة التعبد به، ثم إذا ثبت جوازه هل هو واقع أو لا؟

والذي تقرر في ذلك هو أن (خبر الواحد إذا ورد مخصّصا لعموم القرآن) فإن ذلك أمر مقبول وسائغ، ومن ثم علماء الأمة (اتفقوا) وأجمعوا (على جواز التعبد به) وذلك (بـ)ـطريق الترجيح الذي يتحقق (بتقديم أحدهما على الآخر) وترجيحه عليه، نعم اتفقوا على هذا الحكم (لكن اختلفوا في وقوعه) فقال القاضي يجوز التعبد بوروده ويجوز أن يرد لكنه لم يقع. وذهب الجمهور إلى أنه واقع، وهذا الترجيح والمصير إلى ما ذكر من هذا التقديم قد صار إليه هؤلاء الأصوليون وعملوا بمقتضاه، ولكن ما أثمرته أنظارهم مختلف في تعيين ذات الراجح والمقدم من صور هذا الترجيح والتقديم فجاء ما أثمرته أنظارهم في ذلك مختلفا (على أربعة مذاهب):

المذهب الأول: تقديم القطعي -النص القرآني- على هذا الظني -خبر الواحد- وبناء عليه (فـ)ـإنه لا يخصص خبر الواحد عموم القرآن، ومن ثم (قال بتقديم العموم) القرآني على خبر الواحد الخاص إذا عارضه (قوم) منهم بعض الحنابلة ونقله المصنف في "المنخول" عن المعتزلة، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء، ونقله أبو الحسين بن القطان عن طائفة من أهل العراق، وأنهم لأجله منعوا الحكم بالقرعة، وبالشاهد واليمين.

ومذهب الحنفية على الصحيح فيه هو أنه لا يخص به ما لم يخص بقطعي قال صاحب التلويح: " وعندنا هو قطعي مساو للخاص، فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما [خبر الواحد والقياس] ما لم يخص بقطعي: لأن اللفظ متى

وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له إلا أن تدل القرينة على خلافه، ولو جاز إرادة البعض بلا قرينة يرتفع الأمان عن اللغة والشرع بالكلية: لأن خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر، فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتأكيد يجعله محكما"[١].

المذهب الثاني: أنه يقدم الخبر الواحد الخاص على الدليل القرآني العام إذ يقضي عليه بالتخصيص له، وما بني عليه ذلك هو أن المتقابلين في ذلك هما أمران ظنيان: الأول ظاهر اللفظ العام، والثاني هو خبر الواحد من حيث سنده، (و)بذلك قال (بتقديم الخبر) -خبر الواحد- على هذا العموم (قوم آخرون) وهو الجمهور منهم الأئمة الأربعة.

المذهب الثالث: القول بوقوع (و) حصول (تقابلهما) أي تقابل الدليل العام القرآني، وخبر الواحد وبوقوع تعارضهما في ذلك القدر الذي دل العموم على إثباته والخصوص على نفيه، ويجري اللفظ العام من الكتاب في بقية مسمياته، لأن الكتاب أصله قطعي وفحواه مظنون (و) خبر الواحد عكسه، فيتعارضان بلا رجحان، فيجب المصير إلى (التوقف فيهما إلى) أن يحصل (ظهور دليل آخر) يرجح ما يقضى به من حكم في ذلك، وهذا المذهب قال به (قوم آخرون) منهم قول القاضي أبو بكر كما في (التقريب) وحكاه عنه إمام الحرمين في (التلخيص) و(الكيا الطبري).

المذهب الرابع: المصير إلى التفصيل في ذلك، وبه (قال قوم) آخرون؛ وصورة هذا التفصيل هي أنه (إن كان العموم مما دخله التخصيص بدليل قاطع) كالنص القرآني والخبر المتواتر (فـ) إنه يخصصه خبر الواحد إذ (قد ضعف) هذا العموم (وصار) اللفظ الدال عليه (مجازا) لأنه بعد قيام التخصيص به

---

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٦٧)

صار لفظا مستعملا في غير ما وضع له (فـ) كان هذا (الخبر) خبر الواحد (أولى منه) بالتقديم والترجيح (وإلا) بأن لم يخصص العموم بما ذكر (فـ) إن العموم (أولى) منه -أي من خبر الواحد- بالتقديم والترجيح- (و) هذا المذهب (إليه ذهب عيسى بن أبان) بن صدقة الحنفي. وهذا المذهب حكاه عنه إمام الحرمين في (التلخيص من كتاب التقريب) ثم قال: وهذا مبني على أصل له قدمناه، وهو أن العموم إذا خص بعضه صار مجملا في بقية المسميات لا يسوغ الاستدلال به فيها فجعل الخبر على التحقيق مثبتا حكما ابتداء، وليس سبيله سبيل التخصيص إذا حققته، فإنه لا يجوز الاستدلال باللفظ المجمل في عموم ولا خصوص قبل ورود الخبر وبعده)[1].

هذه هي المذاهب التي ذكرها المصنف.

المذهب الخامس: مذهب من قال: إن كان التخصيص بدليل منفصل جاز، وإن كان بمتصل فإنه لا يجوز قاله الكرخي.

هذه هي المذاهب التي في هذه المسألة فلنصر الآن إلى إيراد أدلتها وما اعترض به عليها مرتبة على الولاء على وفق ترتيب هذه المذاهب قائلين:

(١) البحر المحيط، ٣/ ٣٦٥-٣٦٦.

أدلة أهل المذهب الأول؛ وهو القائلون بتقديم العموم

(احتج القائلون بترجيح) هذا العموم هنا (بمسلكين) احتجاجيين استدلاليين يرى هؤلاء المحتجون بهما أنهما يوصلان إلى إثبات صحة رأيهم هذا وكونه الحق:

(الأول) من هذين المسلكين هو (أن عموم الكتاب مقطوع به) من حيث ثبوته فإنه قطعي السند وقطعي في دلالته على كل واحد من الآحاد الداخلة تحته (و)أما (خبر الواحد) فإنه وإن كان نصا في مدلوله نظرا إلى متنه فإن سنده مظنون محتمل الكذب وبذلك فإن خبر الواحد أخفض رتبة منه في الثبوت وإذا كان كذلك (فكيف يقدم عليه) ويصار إلى تخصيصه به، هذا يخالف ما يقضي به النظر من أن الدليل الضعيف لا يقضي على القوي، وإنما القوي هو الذي يقضي على الضعيف.

هذا ما جاء به أرباب هذا المذهب في مسلكهم الاحتجاجي هذا من قول، وهو قول مردود معترض عليه و(الاعتراض) عليه حاصل (من أوجه) أربعة:

(الأول) منها أنه لا تقابل في هذا التعارض بين مقطوع به ومظنون، وإنما هو جار بين مظنون ومظنون (فـ)ـإن (دخول أصل محل الخصوص) الحاصل بهذا الحديث واندراجه (في) هذا (العموم) الذي دل عليه هذا النص القرآني (وكونه مرادا به) ليس أمرا مقطوعا به، وإنما هو أمر (مظنون ظنا ضعيفا) إذ (يستند) في دخوله فيه واندراجه تحته (إلى صيغة العموم) التي دلالتها على أفرادها ظنية عند الجمهور، وذلك هو الراجح، (و) هذا ليس وحده هو موجب هذا الضعف بل إن دلالة صيغة العموم بالوضع على مفرداتها مما (أنكره الواقفية وزعموا أنه) أي لفظ العام (مجمل) منبهم المعنى (فكيف ينفع) ويجدي (كون أصل الكتاب) من حيث ثبوته أمرا (مقطوعا به فيما)

أي في المعنى الذي (لا يقطع) ولا يجزم (بكونه مرادا) (بـ)ـنص هذا الكتاب و(لفظه) فالقرآن وإن كان مقطوعا بثبوته فإنه ليس مقطوعا بدلالته على هذا المفرد المخصص، وإنما هو ظني في ذلك. فجريان هذا التخصيص إنما هو حاصل في الظني من هذا النص القرآني.

هذا هو الاعتراض الأول.

الاعتراض (الثاني: أنه لو كان) عموم الكتاب (مقطوعا به للزم تكذيب الراوي) لهذا الخبر المفيد للتخصيص له (قطعا و)هذا بعيد إذ (لا شك في إمكان صدقه) واحتماله، ثم إن احتمال الضعف في خبر الواحد إنما هو من جهة احتمال كذبه، وفي العام ضعفه حاصل من جهة تخصيصه، ولا يخفى أن احتمال الكذب في حق من ظهرت عدالته أبعد من احتمال تخصيص العام، ولهذا كانت أكثر العمومات مخصصة، وليس أكثر أخبار العدول كاذبة فكان العمل بالخبر أولى، ولأنه لو عمل بعموم العام لزم إبطال العمل بالخبر مطلقا، ولو عمل بالخبر لم يلزم منه إبطال العمل بالعام مطلقا لإمكان العمل به فيما سوى صورة التخصيص، والجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من تعطيل أحدهما، ولأن العمل بالعام إبطال للخاص، والعمل بالخاص بيان للعام لا إبطال له، ولا يخفى أن البيان أولى من الإبطال"[1].

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه منتقض بنقل الواحد النسخ (فـ)ـإنه (لو نقل) الراوي خبرا يدل على حصول (النسخ) لآية ما (فـ) إن (صدقه) أيضا (ممكن و) لكنه (لا يقبل) ولا يؤخذ به كما هو مقرر في مجاري الكلام على النسخ.

(قلنا) نعم هذا صحيح ولكن (لا جرم) -أي حقا- لا وجه للاستدلال بهذا هنا إذ (لا يعلل) عدم قبول هذا الخبر و (رده بكون الآية) التي ورد هذا

(١) الإحكام للآمدي، ٢/ ٤٧٧.

الخبر ناسخا لها (مقطوعا بها) من حيث الثبوت، وذلك (لأن دوام حكمها) واستمراره (إنما يقطع) بثبوته ويجزم (به بشرط أن لا يرد) دليل (ناسخ) له وعليه (فـ) إنه (لا يبقى القطع) والجزم بثبوت هذا الحكم (مع) مجيء هذا الدليل الناسخ و (وروده) وإنما يرتفع، ومقتضى ذلك أن ينسخ هذا الدليل وإن كان خبر آحاد هذا الحكم و (لكن الإجماع منع من نسخ القرآن) ورفع الحكم الوارد فيه (بخبر الواحد) كما تقدم تقرير ذلك وبيانه في مباحث النسخ، (و) أما التخصيص فإنه لم يرد فيه هذا المنع، بل ورد فيه ضد ذلك من جهة الإجماع، وعليه فإنه (لا مانع من التخصيص) به، بل هو أمر مطلوب، ثم إن النسخ رفع للحكم بعد إثباته بخلاف التخصيص فإنه بيان لا رفع فكان بذلك مقررا للحكم القرآني ومظهرا للمراد من اللفظ الدال عليه، فلا يلزم مع ذلك من امتناع النسخ به امتناع التخصيص.

هذا هو الاعتراض الثاني.

الاعتراض (الثالث) هو أن الحكم القطعي قد يرتفع بالحكم الظني وهو الذي دلالة دليله عليه ظنية ألا ترى (أن براءة الذمة) من الحقوق والواجبات الشرعية (قبل) البعثة و (ورود) أدلة (السمع) من الكتاب والسنة قضية (مقطوع بها) إذ لا تكليف بغير شرع (ثم) إنها قد (ترفع) على قطعيتها (بخبر الواحد) وإنما صير في حقها إلى هذا الحكم -الرفع لها- (لأنه مقطوع بها بشرط أن لا يرد سمع) أي دليل سمعي برفعها، وإثبات حكم آخر في محلها، فإن ورد فإنها ترفع به وهذا دليل على أن الحكم القطعي قد يرفع بالحكم الظني. (و) مثل براءة الذمة في ذلك (ماء البحر) فإنه (مقطوع بـ) ثبوت (طهارته) الأصلية (إذا جعل في كوز) ونحوه (لكن) هذا الطهارة إنما نقطع بثبوتها له (بشرط أن لا يخبر) شخص (عدل بوقوع النجاسة فيه) فإذا أخبر بذلك ارتفعت حقيقة الطهارة عنه وقضي في حقه بأنه نجس، (و) هذا الذي يجري في هذين الأمرين

-براءة الذمة وطهارة ماء البحر- هو (كذلك) الذي يجرى في حق (العموم) فإنه (ظاهر في) إفادة (الاستغراق) والشمول لكن (بشرط أن لا يرد خبر خاص) يقضي بتخصيصه وقصره على بعض ما دل عليه.

وكل هذا سائغ في العقل وارد في الشرع فلا وجه لجحده، وإنكاره.

هذا هو الاعتراض الثالث

الاعتراض (الرابع) هو أن خبر الواحد -أيضا- يعتريه القطع ألا ترى (أن وجوب العمل بخبر الواحد) حكم (مقطوع به بالإجماع) كما تقدم بيان ذلك في مجرى الكلام على حجيته وشأن العمل به، فإن ذلك متقرر فيه بلا نزاع فيه، فليس موضع احتمال أو شك (وإنما الاحتمال في) حصول (صدق الراوي) فيما رواه ونقله من خبر ورواية (و) نحن (لا تكليف علينا في اعتقاد صدقه) فلسنا ملزمين باعتقاد صدقه بحيث يكون ذلك شرطا في العمل بما روى، وإنما نأخذ بما روى ونعمل به وإن كنا لم نقطع بصدقه في ذلك فإننا يكفينا الظن الغالب في حقه إن حصل، كما نفعل في شأن الشهادة، وإن كان موضعها خطيرا (فـ)إنه يقضى بها فيه ويحكم بموجبها في شأنه ألا ترى (أن سفك الدماء) القصاص والقود يثبت وجوبا بالشهادة (و)كذلك (تحليل البضع) -بضم الباء- الفرج فإنه (واجب بقول عدلين قطعا) إذا شهد على ثبوت العقد الموجب لهذا الحكم -تحليل الفرج- (مع أنا لا نقطع بصدقهما). وما صير إلى القضاء والحكم بقولهما إلا لأن العمل بالشهادة المعتبر شرعا أمر مقطوع به شرعا، وإن كنا لا نقطع بصدق من صدرت عنه، بل يكفي في ذلك غلبة الظن.

وهكذا خبر الواحد (فـ) إن (وجوب العمل بـ)هذا (الخبر مقطوع به) من حيث هو (و) أما (كون العموم مستغرقا) لجميع أفراده فإنه (غير مقطوع به) وإنما هو أمر ظني. فإذا علمت هذا أدركت به أن جهة خبر الواحد هي التي

تتصف بالقطع، وأن جهة العموم ظنية، فانقلب ما كان مدعى في القول السابق من قطعية العام القرآني، وظنية خبر الواحد إلى عكسه.

(فإن قيل): هذا الذي ذكرتم ليس على إطلاقه إذ لا يجب العمل بكل خبر من أخبار الآحاد و(إنما يجب العمل بخبر لا يقابل) ولا يعارض (عموم القرآن) وأما ما عارضه وقابله فإنه لا يصح العمل به، بل يلغى، ويقدم عليه هذا العموم.

(قلنا) هذا الذي أوردتموه مردود بما يعارضه من مقابله إذ (يقابله أنه) أي أن العموم لا يجب العمل به على وجه الإطلاق، و(إنما يجب العمل بعموم) معين منه وهو العموم الذي (لا يخصصه حديث) هو (نص) في معناه (ينقله) راو (عدل) ثقة.

وهكذا حصل التقابل بين ما ذكرتموه في خبر الواحد من أنه لا يعمل به على الدوام، وهذا الذي حصل أيضا في حق العموم من أنه لا يعمل به إذا ورد ما يخصصه؛ فالأول كلامكم والثاني كلامنا (ولا فصل) يفصل (بين الكلامين) كلامكم ذاك وكلامنا هذا فهما متساويان في الإمكان والاحتمال في موافقة الأمر، فكلاهما جائز عقلا وشرعا، فلا حجة لكم في هذا الذي اعتصمتم به في إثبات مدعاكم ذاك.

هذا ما يتعلق بهذا المسلك الأول.

(المسلك الثاني) هو متضمن (قولهم: إن) هذا (الحديث) الذي يعارض هذا العموم (إما أن يكون) مدلوله ومقتضاه (نسخا) لحكم هذا العموم وما يدل عليه (أو) يكون (بيانا، و)كونه نسخا ممتنع إذ (النسخ) للنص القرآني (لا يثبت بخبر الواحد) ولا يقع به (اتفاقا) وإجماعا.

هذا إن قلنا إنه كان نسخا، فإن قلنا إنه (كان بيانا فـ) إنه كذلك (محال) وممتنع (إذ البيان) إنما هو (ما يقترن بـ) اللفظ (المبين) -بفتح الياء- (وما

يعرفه الشارع) النبي -ﷺ- ويعلمه (أهل التواتر) وهو ما يكون عنه العلم الضروري (حتى تقوم الحجة به) على الخلق.

(قلنا) بل (هو بيان) فإنه قد استكمل شرائط البيان، إذ (لا يجب اقتران البيان) بالمبين (بل يجوز تأخيره) أي البيان عنه (عندنا) خلافا للمعتزلة، (و) هذا إنما قلناه تنزلا ومسايرة لهذا الذي ذكروه، إذ (ما يدريهم أنه وقع) وورود هذا الخبر (متراخيا) عن نزول تلك الآية (فلعله كان مقترنا) بها في الزمان، إذ قد ينطق به الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ عقب نزولها (و) لكن (الراوي لم يرو اقترانه) بنزولها، فلعله نسيه أو لم ير حاجة لذكره وروايته (و) على هذا فإنه على سبيل المثال (يجوز أن يقول) عَلَيْهِ السَّلَامُ (بعد ورود آية السرقة) ونزولها (لا قطع إلا في ربع دينار) مأخوذ (من الحرز) الذي يحصن فيه المال، وقوله (لا قطع إلا في ربع دينار) هو حديث رواه مسلم وغيره بلفظ (لا تقطع يد سارق إلا في ربع دينار فصاعدا). هذا ما يتعلق بقول هؤلاء: إن البيان لا بد أن يكون مقترنا بالمبيّن وبيان أن الأمر ليس كذلك.

(وأما قولهم ينبغي) على الرسول -عَلَيْهِ السَّلَامُ- (أن) يبلغ البيان وأن (يلقيه إلى عدد التواتر) حتى يحصل به العلم للمكلفين فتقوم بذلك الحجة على الخلق (فـــ) إنه (تحكم) وقول بلا برهان ولا دليل (بل) الذي تقرر في هذا الشأن وكان حقا هو أنه -تعالى-: (إذا لم يكلفهم العلم) ولم يلزمهم به في أمر ما (بل) ألزمهم (العمل) فيه (جاز تكليفهم بـــ) ما يفيده ويدل عليه نقل (عدل) وروايته من ظن، لأن ما كلف فيه بالعمل لا يشترط فيه العلم، بل الظن الراجح فيه كاف ومغن (ثم ما) الذي يعلم هؤلاء القائلين بهذا القول و (يدريهم) أن هذا الخبر لم يلقه الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى العدد الذي يتحقق به التواتر (فلعله ألقاه إلى عدد التواتر) وأعلمهم إياه (فماتوا قبل) أن يحصل (النقل) عنهم لما سمعوه من ذلك (أو) قد (نسوه)، وذهلوا عن إخبار غيرهم به حتى اندثر ما هو

عليه من التواتر (أو هم أحياء) ما ماتوا (لكنا ما لقينا منهم إلا واحدا) **فأخبرنا** بذلك فصار هذا الخبر بذلك خبر واحد فقط.

هذا متضمن هذا المسلك الاستدلالي ومحتواه بتمامه.

وقد استدلوا أيضا بآثار منها:

أ- تمسك عمر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- بعموم قوله -تعالى-: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [سورة الطلاق آية٦]، وبرده حديث فاطمة بنت قيس فيما روته عن النبي -ﷺ- من أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، وقد نقل عنه أنه قال في ذلك: (كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة) وقد أجيب عن هذا بأن تكذيب عمر لفاطمة لم يكن سببه هو أن خبر الواحد لا يخصص عموم القرآن بل موجب ذلك هو تردده في حصول صدقها وثبوته، ولذلك قال: "كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت" وهذا يظهر أنه لم يصر إلى أن خبر الواحد لا يخصص عموم القرآن وهذا أمر بين، فإنه لو كان خبر الواحد في هذا الحكم مردودا عنده لما احتاج إلى هذا التحليل.

هذا ما استدل به أرباب هذا القول -المذهب الأول- تقديم العموم هنا-، وهذه حجتهم على رأيهم هذا، وهذا ما أجيب به عنه.

وبعد إنجاز هذا نصير الآن إلى إيراد:

حجة أهل المذهب الثاني؛ وهو القائلون بتقديم الخبر

أما (حجة) ودليل أرباب هذا المذهب الثاني (القائلين بتقديم الخبر) على العموم، وتخصيصه به فنقول في بيان ذلك:

من جملة ما استدل به أرباب هذا المذهب (أن الصحابة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ-) قد قالت بهذا القول -تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد- و (ذهبت إليه) وعملت به في حق نصوص قرآنية (إذ) خصصتها بأخبار آحاد، ومن ذلك أنه قد (روى أبو هريرة أن المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها) أخرجه البخاري عن جابر بلفظ: «**نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ تُنْكَحَ المَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا**»، قد أخذ الصحابة بهذا الحديث (فخصصوا به قوله -تعالى-: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [سورة النساء آية ٢٤]) الذي تقدم ذكره في هذه الآيات ومقتضاه حلية كل ما لم يحرم في هذه الآية، ولكن الصحابة خصصوه بهذا الخبر كما تقدم ذكر ذلك.

(و) كما خصصوا عموم هذه الآية (خصصوا) كذلك (عموم آية المواريث) وهي قوله -تعالى-: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [سورة النساء آية ١١].

(برواية) وخبر (أبي هريرة) الذي أخرجه الترمذي وابن ماجه وغيرهما وهو قوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ-: (أنه لا يرث القاتل) ولفظه في الأصل «**الْقَاتِلُ لَا**

يَرِثُ»[1]، وكذلك خبر (لا) يرث (العبد) فإنهم قد خصصوا به آية المواريث هذه. لم أظفر بخبر فيه التنصيص على هذا الحكم؛ وهو أن العبد لا يرث.

نعم ورد ما يدل على أن العبد لا مال له، وماله لسيده، وأن الولاء لمن أعتق، ومن هذه النصوص عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «من باع عبدا وله مال فماله لسيده إلا أن يشترط الذي اشتراه»[2].

وعن عروة، أن عائشة، أخبرته، أن بريرة جاءت عائشة تستعينها في كتابتها، ولم تكن قضت من كتابتها شيئا، فقالت لها عائشة: ارجعي إلى أهلك، فإن أحبوا أن أقضي عنك كتابتك ويكون ولاؤك لي فعلت، فذكرت ذلك بريرة لأهلها فأبوا، وقالوا: إن شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل، ويكون لنا ولاؤك، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: لها رسول الله ﷺ: «ابتاعي فأعتقي، فإنما الولاء لمن أعتق»، ثم قام رسول الله ﷺ، فقال: «ما بال أناس يشترطون شروطا ليست في كتاب الله، من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فليس له وإن شرط مائة مرة، شرط الله أحق وأوثق»[3].

فإن كان هذا هو المراد فالأمر بين، وإن كان المراد نصا صريحا في هذا الشأن فإنني لم أظفر به، وإن كاد الإجماع ينعقد على أن العبد لا يرث.

(و)كما خصصوا هذه الآية بما ذكر خصصوها كذلك بما رواه جابر بن عبد الله من أنه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- قال: (لا) توارث بين (أهل ملتين) رواه

---

(١) سنن ابن ماجه، كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، رقم الحديث (٢٦٤٥)، وسنن الترمذي، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل، رقم الحديث (٢١٠٩).

(٢) أخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب (البيوع) باب: ما جاء في مال العبد. وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب (البيوع والأقضية)، رقم ٢٥٦٦.

(٣) صحيح مسلم (٢/ ١١٤١)

أبو داود وابن ماجه وأحمد بلفظ: (لا يتوارث أهل ملتين) وفي لفظ: «**لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ شَتَّى**».

(و)هكذا أيضا (رفعوا) أي الصحابة (عموم آية الوصية) وهي قوله -تعالى-: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [سورة النساء آية ١١]. وخصصوه بقوله ﷺ (لا وصية لوارث) وهو خبر واحد، وهذا الخبر متفق عليه.

(و)كما رفعوا العموم المذكور بما ذكر (رفعوا) كذلك عموم قوله -تعالى-: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [سورة البقرة آية ٢٣٠]، وخصصوه (برواية من روى: حتى يذوق عسيلتها) -وهذا الخبر أخرجه مسلم عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت طلق رجل امرأته ثلاثا فتزوجها ثم طلقها قبل أن يدخل بها، فأراد زوجها الأول أن يتزوجها فسئل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال (لا حتى يذوق الآخر من عسيلتها ما ذاق الأول) رواه الشيخان عن عائشة أيضا قالت: أن رفاعة القرظي تزوج امرأة ثم طلقها، فتزوجت آخر، فأتت النبي ﷺ فذكرت له أنه لا يأتيها، وأنه ليس معه إلا مثل هدبة، فقال: «**لَا، حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ**»[1].

وهكذا خصصوا عموم هذه الآية التي مقتضاها حلية البائن البينونة الكبرى لزوجها المطلق لها بمجرد عقد الثاني عليها، بمن جامعها بعد عقده عليها فقط.

كل هذا الذي ذكر من هذه الآيات (إلى نظائر لذلك) من آيات أخرى منها قوله -تعالى-: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [سورة البقرة آية ٢٧٥]، فإنهم قد خصصوا

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب إذا طلقها ثلاثا، ثم تزوجت بعد العدة زوجا غيره، فلم يمسها، رقم الحديث (٥٣١٧)، وصحيح مسلم، كتاب النكاح، باب لا تحل المطلقة ثلاثا لمطلقها حتى تنكح زوجا غيره، ويطأها ثم يفارقها وتنقضي عدتها، رقم الحديث (١٤٣٣).

عمومه بنهيه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عن بيع الدرهم بالدرهمين، وقوله -تعالى-: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [سورة المائدة آية ٣٨]، فإنه قد خصصوه بقوله -ﷺ-: (لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا)، وغير ذلك من الآيات التي خصصوها بأخبار الآحاد وهي (كثيرة لا تحصى) وكلها قد خصص الصحابة عمومها ورفعوه بأخبار آحاد قضت بذلك ودلت عليه فعملوا به وصاروا إليه.

هذا لب ما استدل به أرباب هذا المذهب وتمسكوا به في إثبات صحة مذهبهم، لكن عليه اعتراض، وهذا (الاعتراض) هو (أن هذا) الذي استدل به من تصرفات الصحابة هذه (ليس) دليلا (قاطعا) يفيد العلم (بأنهم رفعوا هذا العموم) وخصصوه (بمجرد قول الراوي) محدثا بهذه الأخبار التي ذكرتم أنها ما أوجب هذا التخصيص لهذا العموم والرفع له (بل ربما) يكون ذلك قد حصل منهم بمقتضى أدلة أخرى ومفادها، وذلك بأن يكون قد (قامت الحجة عندهم على) صدق هذا الراوي و (صحة قوله) هذا (بأمور و) هي (قرائن) قائمة بالقول أو المقول أو القائل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (وأدلة) أخرى نصية أو غيرها (سوى مجرد قوله) وروايته ما ذكر من هذه الأخبار وبهذا يكون ذلك (كما نقل) من (أن أهل قباء) وهم بنو عمرو بن عوف (تحولوا عن القبلة) الأصلية المنسوخة الصلاة إليها وهي بيت المقدس (بخبر واحد) وهو عباد بن بشر على نقله الحافظ في الفتح عن ابن طاهر وغيره، ثم قال: وفيه نظر، فقد روى عبد الله بن عمر قائلا: بَيْنَا النَّاسُ بِقُبَاءٍ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ، إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ، فَقَالَ: «**إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَدْ أُنْزِلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنٌ، وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الكَعْبَةَ، فَاسْتَقْبِلُوهَا، وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّامِ، فَاسْتَدَارُوا إِلَى الكَعْبَةِ**»، (متفق عليه) وهذا الذي كان عن هذا الحبر من رفع حكم التوجه إلى بيت المقدس (هو نسخ) ومن المعلوم أن الخبر الواحد لا ينسخ به القرآن، ومقتضى ذلك أن لا

يعملوا بهذا الخبر في هذا الشأن (لكنهم لعلهم عرفوا صدقه) على قطع (برفع صوته في جوار النبي -ﷺ- وأصحابه) وحيث يمكن أن يعلموا حصول هذا الإخبار ويصل إليهم صدوره من هذا الصحابي، فقباء قريبة من المدينة فما يقع فيها من حدث لا بد أن ينقل الإخبار عنه إلى المدينة، وبذلك فإن ما يقع فيها كأنه واقع بجوار النبي -ﷺ- وأصحابه، فكان ذلك قرينة على صدق هذا الراوي على قطع (و) يزاد على هذا (أن ذلك) وهو الإخبار بهذا الأمر الشرعي الخطير أمر (لا يمكن الكذب فيه) فتلخص من هذا أن العلم بحصول هذا النسخ وحده مجردا للتوجه إلى بيت المقدس لم يكن من جهة هذا الخبر وإنما من جهة هذه القرائن التي رفعته إلى درجة ما يفيد العلم، وهكذا شأن هذه النصوص التي خصصت بهذه الأخبار، فإن هذا التخصيص الذي يسند إليها قد يكون حاصلا عن أدلة أخرى وقرائن هي التي قضت بحصوله، وصيرته معلوما لهؤلاء الصحابة فقضوا به لا لهذه الأخبار المجردة وحدها وبهذا يسقط هذا الذي استدل به أرباب هذا المذهب.

وقد أجاب الآمدي عن هذا فقال: "إن الصحابة أجمعوا على تخصيص العمومات بأخبار الآحاد حيث إنهم أضافوا التخصيص إليها من غير نكير فكان إجماعا"[1].

وبهذا ينتهي ما احتج به أرباب هذا المذهب وما يتعلق به.

وبعد إنجاز هذا ننتقل إلى إيراد:

---

(١) الإحكام، الآمدي، (٢/ ٤٧٥).

حجة أهل المذهب الثالث؛ وهو القائلون بالتوقف

وفي ذلك نقول: اعلم أن (حجة القائلين بالتوقف) بمعنى أنه يقع التعارض في ذلك القدر الذي دل العموم على إثباته والخصوص على نفيه.

(و)هذا المذهب (هو اختيار القاضي) الباقلاني في (التقريب) وحكاه عنه إمام الحرمين في (التلخيص) وإلكيا الطبري، وصورة هذه الحجة هي (أن) هذا اللفظ القرآني الدال على هذا (العموم وحده) بذاته (دليل مقطوع الأصل) -الإضافة فيه بيانية- يعني أنه مقطوع أصله الذي هو الكتاب، فإنه قطعي الثبوت (و) لكنه (مظنون الشمول) يعني شموله واستغراقه لجميع أفراده (و)أما هذا (الخبر) خبر الواحد (وحده) من غير ضميمة القرائن والأدلة إليه فإنه (مظنون الأصل) لأنه ليس سوى خبر واحد واحتمال تطرق عدم الثبوت إليه والكذب أمر وارد، (و)لكنه (مقطوع به في) دلالة (اللفظ) الوارد فيه (والمعنى) الذي يفيده (و)بذلك فإن(ـهما) -أي هذا اللفظ العام ومدلول هذا الخبر- (متقابلان) من حيث القطعية والظنية تقابل الدليلين المتكافئين، وبهذا فإن الترجيح بينهما يحتاج إلى دليل، و(لا دليل على) تحصيل هذا الأمر وهو (الترجيح) بينهما، وبناء على هذا (فـ)ـإنهما بهذا الحال (يتعارضان) بلا رفع لهذا الأمر فيهما (و)عليه فإنه (يجب الرجوع) فيما يقضى به من حكم في موردهما (إلى دليل آخر) غيرهما، أما هما فإنه يتوقف في حقهما.

هذا ما ساقه هؤلاء المتوقفة حجة على صحة مذهبهم هذا.

وفي بيان مذهب القاضي هذا على وجه تفصيلي قال أيضا صاحب إيضاح المحصول: " وذهب القاضي ابن الطيب إلى مساواة خبر الواحد لما قابله من العموم، وإذا تساويا وجب الوقف فيهما.

وسبب هذا الخلاف يدور على نكتة واحدة، وهي الموازنة بين العموم وخبر الواحد، فإذا وزنت بينهما، واستبان قوة أحدهما على الآخر قدمت الراجح، وإن لم يظهر تفاوت في القوة ولا ظهور رجحان، فلا شك هاهنا في أنه ليس أحدهما أولى من الآخر فيجب الوقف بينهما"[1].

(و)أما المذهب (المختار) الذي ينبغي المصير إليه في هذه المسألة فهو (أن خبر العدل أولى) وأرجح من مدلول هذا اللفظ العام، وإنما قلنا إن هذا الخبر أولى -هنا- وأجدر بالرجحان (لأن سكون النفس إلى) شخص (عدل واحد في) النقل (والرواية لما هو نص) في معناه واطمئنانها إليه (كسكونها إلى) ما يصدر عن (عدلين في الشهادة) واطمئنانها إليه وهذا يحقق ما تقوم عليه العمليات وهو الظن الراجح.

هذا هو الصواب والحق في هذا الشأن، وعليه فإن التمسك بعموم هذه الآيات ضعيف (أما اقتضاء آية المواريث) المذكورة -مثلا- (الحكم) الوارد فيها وهو إيجاب الإرث (في حق القاتل) لموروثه (و)كذلك إثبات الإرث في حق (الكافر) من موروثه المسلم وإثباته في حق المختلفين في الملة كاليهودي والنصراني، (فـ) إنه اقتضاء (ضعيف) لا ينبغي التمسك به، (و) هذا الضعف يدل عليه أن دلالة العموم على أفراده ظنية فقط، ومنها هذا الذي ذكر من الكافر والقاتل لموروثه ومن اختلفت ملتهم، فإن دلالة آية المواريث هذه عليه دلالة ظنية فقط.

ويعضد هذا الذي ذكر من ثبوت هذا الضعف أن (كلام من يدعي إجمال العموم) في أي لفظ دل عليه -وهم الواقفية-، كلام (قوي) كما تقدم ذكر ذلك في مجرى الكلام على حد العام والخاص وما بعده (و) هذا على خلاف

(١) إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص: ٣١٨).

(كلام من ينكر) حجية (خبر الواحد) ومن ثم (لا يجعله حجة) شرعية، ولا يعتبره دليلا فإنه كلام (في غاية الضعف) والسقوط كما تقدم بيان ذلك في أثناء الكلام على جواز التعبد بخبر الواحد (ولذلك) وهو كون خبر العدل أولى بسبب ما ذكر وضعف دلالة العام على المفرد المخصص بالإضافة إلى الخبر المخصص له من عمومه والقول بأن العام مجمل (ترك) توريث القاتل ممن قتله، والكافر من المسلم والمسلم من الكافر ومن اختلفت مللهم كما سبق ذكره وكذلك (توريث فاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) من مال أبيها رسول الله -ﷺ- (برواية أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) ونقله ما يدل على ذلك وهو أن رسول الله قال: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث" -الحديث-) تمامه "ما تركناه صدقة" متفق عليه، وهذا الخبر أخرجه البخاري عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: (إِنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ، بِنْتَ النَّبِيِّ ﷺ أَرْسَلَتْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ مِمَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَيْهِ بِالْمَدِينَةِ، وَفَدَكٍ وَمَا بَقِيَ مِنْ خُمُسِ خَيْبَرَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: **«لَا نُورَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ، إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي هَذَا الْمَالِ»**، وَإِنِّي وَاللهِ لَا أُغَيِّرُ شَيْئًا مِنْ صَدَقَةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ عَنْ حَالِهَا الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا فِي عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَلَأَعْمَلَنَّ فِيهَا بِمَا عَمِلَ بِهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ. فَأَبَى أَبُو بَكْرٍ أَنْ يَدْفَعَ إِلَى فَاطِمَةَ مِنْهَا شَيْئًا، فَوَجَدَتْ فَاطِمَةُ عَلَى أَبِي بَكْرٍ فِي ذَلِكَ، فَهَجَرَتْهُ فَلَمْ تُكَلِّمْهُ حَتَّى تُوُفِّيَتْ، وَعَاشَتْ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ سِتَّةَ أَشْهُرٍ، فَلَمَّا تُوُفِّيَتْ دَفَنَهَا زَوْجُهَا عَلِيٌّ لَيْلًا، وَلَمْ يُؤْذِنْ بِهَا أَبَا بَكْرٍ وَصَلَّى عَلَيْهَا)[1].

وهكذا عمل بهذا الحديث مخصصا به عموم آية المواريث، فترك توريث فاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وما كان ذلك إلا لسكون النفس بهذا الخبر وحصول الاطمئنان بصحته (فنحن نعلم أن) ما يرجح العموم هنا على خبر الواحد وهو

---

(١) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم الحديث (٤٢٤٠).

(تقدير كذب أبي بكر) وفرض كونه مفتريا على رسول الله الكذب (و)كذلك (كذب كل عدل) في حقيقة الأمر هو (أبعد في النفس من) تقدير مقابله الذي يرجح حجية خبر الواحد هنا وهو (تقدير) وفرض (كون آية المواريث مسوقة لتقدير المواريث) أي بيان مقاديرها فقط (لا للقصد إلى بيان حكم) الإرث من (النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ و)حكم (القاتل) في ميراث موروثه (و)ميراث (العبد و) ميراث (الكافر) من المسلم أو من يخالفه في الملة (و)ما جرى مجرى ذلك من (هذه) الصور (النوادر) المستثنيات من عموم هذه الآية. وإذا تقرر ذلك تبين به رجحان تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد.

هذا منتهى القول في هذه المسألة الأولى هنا.

المسألة الثانية

(مسألة) تخصيص عموم النص الشرعي بالقياس، ويتصور ذلك في (قياس) مبني على (نص) قرآني (خاص إذا قابل) ذلك القياس (عموم نص) شرعي (آخر) مثاله قوله -تعالى-: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [سورة الطلاق آية ٢]، فإن ظاهره الوجوب، ويمكن أن يكون للندب قياسا على الإشهاد في قوله -تعالى-: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [سورة البقرة آية ٢٨٢]، ونحو ذلك مما قد يجري فيه هذا الضرب من التخصيص -التخصيص بالقياس-.

ومتعلق النظر في هذا الشأن هو معرفة كون هذا الضرب من التخصيص صحيحا أو لا؟

والذي انقشع غبار النظر الأصولي عنه في ذلك (فـ) أظهر ثمراته هو أن من لا يرى حجية القياس وهم الظاهرية، وكذلك من لا يرى العموم حقيقة في هذه الألفاظ العامة رأيهم في هذا الأمر معلوم إذ من ينكر القياس يأخذ بالعموم، ولا يبالي بشيء آخر وراء ذلك، والذين ينكرون العموم، لا يرون حصول التعارض بين القياس والعموم، لأن العموم لا وجود له عندهم فكيف يفرض معارضا للقياس.

وأما (الذاهبون إلى أن العموم حجة) بنفسه لأنه يفيد ما يفيده من حكم (لو انفرد) وأن (القياس) كذلك (حجة) لأنه يفيد ما يفيده من حكم (لو انفرد) فإنهم (قد) تنازعوا فيما يقضى به من حكم أصولي في ذلك و (اختلفوا فيه) اختلافا (على خمسة مذاهب):

المذهب الأول منها: هو أن القياس يخصص به العموم وهذا (مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة وأبي الحسن الأشعري) وجماعة من المعتزلة كأبي هاشم وأبي الحسين البصري آخرا وأحمد في رواية عنه، وحكاه

الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن ابن سريج، وهو المحفوظ عن القاضي عبد الوهاب وأبي تمام، وأكثر أصحاب مالك، وأصحاب الشافعي، فهؤلاء جميعا ذهبوا (إلى تقديم القياس على العموم) وتخصيصه به.

المذهب الثاني: المنع -منع تخصيص العموم بالقياس- (و)إلى هذا (ذهب) أبو علي (الجبائي وابنه) أبو هاشم في أول أمره ثم رجع عنه إلى قول الجمهور السابق ذكره (وطائفة من المتكلمين) قال إمام الحرمين في "التلخيص" منهم ابن مجاهد من أصحابنا من ونقله القاضي في "التقريب" عن الشيخ أبي الحسن أيضا (و) هو أيضا مذهب جماعة من (الفقهاء) منهم أحمد بن حنبل في رواية عنه، كما نسب للشافعي أيضا، فهؤلاء جميعا ذهبوا (إلى تقديم العموم) على القياس فمنعوا تخصيصه به.

المذهب الثالث: التوقف في القدر الذي تعارض فيه القياس والعموم، والرجوع إلى دليل آخر سواهما في معرفة حكم هذا القدر، (و) إلى هذا (ذهب القاضي) الباقلاني، ونص كلامه في التقريب: " والذي نختاره في هذا الباب القول بوجوب تقابل القياس والعموم لو ثبت في قدر ما تعارضا فيه والرجوع في تعرف حكم ذلك إلى شيء سواهما. وأنه ليس في العقل، ولا في الشرع دليل قاطع على وجوب ترك العموم بالقياس، وترك القياس للعموم فالأمر في ذلك والذي قلناه في تقابل العموم والخبر الخاص في قدر ما تعارضا فيه"(١).

(وجماعة) منهم إمام الحرمين والمصنف في (المنخول) وإلكيا الطبري، وقال: لا يظهر فيه دعوى القطع من الصحابة بخلافه في خبر الواحد، فكل هؤلاء ذهبوا (إلى) هذا (التوقف لحصول التعارض) المذكور، قال الزركشي: "وهذا المذهب شارك القول بالتخصيص من وجه، وباينه من وجه، أما

(١) التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ١٩٥)

المشاركة فلأن المطلوب من تخصيص العام بالقياس إسقاط الاحتجاج بالعام، والواقف يقول به، وأما المباينة، فهي أن القائل بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس، والواقف لا يحكم به"[1].

المذهب الرابع: القول بالتفصيل، (و) صورته هي ما (قال) به (قوم) منهم الاصطخري وإسماعيل بن مروان من الشافعية، وأبو القاسم الأنماطي، وابن سريج على -ما ذكره الآمدي- ومنهم كذلك أبو علي الطبري.

وقال القاضي في التقريب: "وقال فريق من أصحاب الشافعي يجب تخصصه بجلي القياس دون خفيه"[2].

وهذه الصورة هي أنه (يقدم على العموم) ويخصصه (جلي القياس) -فيه إضافة الصفة الموصوف- فأصل القول: القياس الجلي وهو ما كان المقيس فيه أعلى من المقيس، كما في قياس الضرب على التأفيف، (دون خفيه) وهو ما كان الشبه أو الطرد والعكس -مثلا- فيه هو الجامع فإنه لا يقدم على العموم وعليه فإنه لا يخصصه، قال الزركشي: "وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني القياس إن كان جليا مثل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] جاز التخصيص به بالإجماع. وإن كان واضحا، وهو المشتمل على جميع معنى الأصل، كقياس الربا، فالتخصيص به جائز في قول عامة أصحابنا، إلا طائفة شذت لا يعتد بقولهم. وإن كان خفيا وهو قياس علة الشبه فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به. ومنهم من شذ فجوزه.

وقال ابن كجّ: قياس الأصل وقياس العلة لا يختلف المذهب أن التخصيص بهما سائغ جائز، وعليه عامة الفقهاء، ومنعه داود؛ وأما قياس الشبه

---

(١) البحر المحيط، (٣/ ٣٧٤).

(٢) التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ١٩٥)

فاختلف فيه أصحابنا على وجهين، ثم نبه على المراد بالتخصيص بالقياس أن ما دخل تحت العموم في اللفظ بين القياس أن ذلك لم يكن داخلا في اللفظ، لا أنه دخل في المراد، ثم أخرجه القياس؛ لأن ذلك يكون نسخا ولا يجوز نسخ القرآن بالقياس.

وقال الأستاذ أبو إسحاق وأبو منصور: أجمع أصحابنا على جواز التخصيص بالقياس الجلي، واختلفوا في الخفي على وجهين؛ والصحيح الذي عليه الأكثرون جوازه أيضا. وكذا قال أبو الحسين بن القطان والماوردي والروياني في باب القضاء. وذكر الشيخ أبو إسحاق أن الشافعي نص على جواز التخصيص بالخفي في مواضع))[1]. وسيأتي مزيد بيان لمعنى الجلي والخفي من القياس في أثناء ذكر أدلة أهل هذا المذهب.

المذهب الخامس: وهو تقديم القياس على العموم المخصص بدليل قطعي، أو بغير القياس، (و) بهذا (قال عيسى بن أبان) فقد قال: (يقدم القياس على عموم دخله التخصيص) بدليل آخر (دون ما) أي دون العموم الذي (لم يدخله) هذا التخصيص، وهذا المذهب حكاه الشيخ في "اللمع" عن بعض العراقيين أيضا.

قال القاضي في التقريب: " ومن أهل العراق من يفرق بين وجوب تخصصه إذا خص بدليل منفصل أو باستثناء متصل فيوجب تخصصه به إذا كان مخصوصًا بدليل منفصل، ولا يجيز ذلك إذا كان مخصوصًا باستثناء ولفظ متصل، لأن ذلك يجعل الاسم اسما لما بقي حقيقةً وبمثابة المطلق في كونه مستغرقًا للجنس "[2].

---

(١) البحر المحيط، (٣/ ٣٧٢).

(٢) التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ١٩٥)

وقال الآمدي: " وذهب عيسى بن أبان والكرخي إلى جواز التخصيص بالقياس للعام المخصص دون غيره، غير أن الكرخي اشترط أن يكون العام مخصصا بدليل منفصل، وأطلق عيسى بن أبان"[١].

هذه هي عيون المذاهب المقررة في هذه المسألة، وإن كانت فيها مذاهب أخرى منها ما ذكره الآمدي بقوله: " ومنهم من جوز التخصيص بالقياس إذا كان أصل القياس من الصور التي خصت عن العموم دون غيره"[٢].

وإذ قد نجز ذكر هذه المذاهب وإيرادها فإنه يصار الآن إلى ذكر ما استدل به أرباب هذه المذاهب على إثبات صحتها وأنها الحق في هذه المسالة، فكل قد ساق ما يراه أدلة على صحة مذهبه في هذا الشأن، فلنمض إلى إيراد ذلك كله على الولاء قائلين:

(حجج) وأدلة أهل المذهب الأول وهو مذهب (من قدم العموم) على القياس (و) هذه الحجج هي (ثلاث) حجج.

الحجة (الأولى) منها هي: (أن القياس فرع) عن أصل يسند إليه، فهو ليس دليلا مستقلا بنفسه (و) أما اللفظ الدال على (العموم) فإنه (أصل) دليل مستقل بنفسه وإذا ثبت ذلك -وهو ثابت في واقع الأمر- (فكيف) يقدم القياس وهو (فرع) عن أصل ويرجح (على) ما هو (أصل) له وهو هذا الذي يفيده هذا اللفظ من العموم، مع ما يستلزمه ذلك من تقديم لدليل ضعيف على دليل قوي، وهو تصرف فاسد، باطل.

هذا هو الدليل -الحجة- الأول لأرباب هذا المذهب. وقد اعترض عليه -أي على هذا الدليل- و(الاعتراض) المورد عليه حاصل (من وجوه) منها:

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٣٣٧)

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٣٣٧)

(الأول) منهما (أن هذا القياس) الذي عارض هذا العموم (فرع نص آخر) مستقل، (لا فرع) ذلك (النص المخصوص به) الذي يعارضه، (و) تخصيص النص غيره بما يفيده من جهة معقوله جائز لأن (النص تارة يخصّص بنص آخر) كتخصيص الخبر المتواتر بالمتواتر مثله، وتخصيص خبر الواحد بالمتواتر أو بمثله وما جرى مجرى ذلك (وتارة) يخصص (بمعقول نص آخر و) أنت إذا أمعنت النظر تلفي أنه (لا معنى للقياس) من حيث حقيقته (إلا) أنه (معقول النص وهو) المعنى الذي يدركه العقل بانيا ذلك على المناسبة التي متضمنها جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا أدرك ذلك فإنه (يفهم) أنه (المراد) الشرعي (من النص) الشرعي، وكل ذلك مما يثمره هذا النص (و) كل من عند الله فـــ (الله) تعالى (هو الواضع) والشارع (لإضافة الحكم إلى معنى النص) ومعقوله، فصار جهة من الجهات التي يدل بها النص على الحكم، فكما يؤخذ الحكم من جهة المنطوق والمفهوم يؤخذ كذلك من جهة المعنى -معقول النص- الذي هو مراد الشرع ومقصده من أمره ونهيه المعين محلهما، فصار هذا وجها من الأوجه التي تدل بها النصوص على الأحكام كما تدل على الإطلاق والعموم (إلا أنه) -أي هذا الوجه من حيث الدلالة عليه- (مظنون نص) شرعي دل عليه لا مقطوعه، وفي قوله هذا -مظنون نص- إضافة المدلول إلى الدال، فالنص دال والحكم المظنون مدلوله و (كما أن) معنى النص من حيث دلالة النص عليه مظنون فقط فكذلك (العموم) والاستغراق (و) كذلك (تناوله للمسمى الخاص) المعيّن، كزيد التميمي في قولك: " أكرم بني تميم"-مثلا- فإنه (مظنون نص آخر) إذ من المعلوم -عند الجمهور- أن دلالة العام على أفراده ظنية، وعليه (فـــ) إن معقول المعنى والحكم المأخوذ من العموم إنما أثمر (هما ظنان) حاصلان (في نصين) أي

دليلين لفظيين (مختلفين) سلط هذان الظنان على ما ذكر من النصين لوجود ما يجلب هذين الظنين من الدلالة الوضعية والعقلية.

ومقتضى هذا أن القياس ومدلول العام في الجملة متساويان في الرتبة فكلاهما ظني، ثم إنهما مدلولان لدليلين مختلفين فليس أي منهما أصلا للآخر (و) عليه فإننا (إذا خصصنا بقياس الأرز) الذي لم يرد التنصيص الشرعي على حكمه (على البر) المنصوص عليه في الحديث المبين فيه أصناف ما يجري فيه الربا (عموم قوله -تعالى-: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [سورة البقرة آية ٢٧٥]) فإنه (لم يخصص) هذا (الأصل) وهو قوله تعالى المذكور (بفرعه) حتى يقال خصص الأصل بالفرع، (فإن) حكم (الأرز) الذي تحريم بيعه على وجه الإطلاق أي بلا مناجزة ولا مماثلة، والذي هو مخصص من عموم هذه الآية إنما هو (فرع حديث البر) يعني الحديث الذي ورد فيه حكم البر- فالإضافة في قوله حديث البر من باب إضافة الظرف للمظروف أي الحديث الذي فيه حكم بيع البر أو من باب إضافة الدال للمدلول أي الحديث الدال على حكم بيع البر. وهو قوله ﷺ: «**الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالبُرُّ بِالْبُرِّ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ**»[1].

وإذا تقرر هذا أدركت أن حكم البر هذا فرع هذا الحديث (لا فرع آية إحلال البيع) وإباحته المذكورة وبهذا يتخلص من دعوى أن القياس فرع وأن العموم أصل فكيف يقدم الفرع على الأصل، إذ هذا إنما يتماشى الاعتراض

---

(١) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، رقم الحديث (٢١٣٤)، وصحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، رقم الحديث (١٥٨٦).

به ويصح لو كان الفرع هو فرع الأصل الذي يعارضه ويقضي بتخصيصه. وهو ما لم يحصل هنا كما ترى؟ هذا هو الوجه الأول من هذا الاعتراض.

الاعتراض (الثاني) هو (أنه) بناء على ما ذكرتم من أن الفرع لا يقدم على الأصل (يلزم) ويجب (أن لا يخصص عموم) النص الوارد في (القرآن) الكريم (بخبر الواحد) الذي لم يستقل بإفادة حكم معين وإنما يكون مأخوذا من دليل غيره (لأنه) من حيث ما يثبته من حكم (فرع) لا أصل مستقل بنفسه (فإنه) باعتبار ما ذكر قد (يثبت بأصل) نص (من كتاب وسنة) -الظاهر أن الواو بمعنى أو يعني أو سنة- وبذلك (فـ)إنه (يكون فرعا له و) من المعلوم أنه (قد سلم) جواز (التخصيص) للعموم ووقوعه (بخبر الواحد من لا يسلم) جواز (التخصيص بالقياس فـ) لو كان الفرع لا يخصص الأصل كما ذكروا للزم منع تخصيص خبر الواحد لعموم القرآن، إذ قد يكون أصلا له، وقد تقرر أنه يخصص به- كما تقدم بيان ذلك- و(هذا حكم (لازم لهم) بناء على دعواهم هذه وهي أن الفرع لا ينسخ الأصل.

وهذا الذي ذكره المصنف من أن خبر الواحد ما هو إلا فرع القرآن غير ظاهر إذ ما أفرد كل خبر واحد بالنظر، إلا عند من يرى أن كل ما في السنة من أحكام ما هو إلا فرع عن النصوص القرآنية التي هي أصل تلك الأحكام في واقع الأمر، كما ذهب إلى ذلك الشاطبي مصرحا به، وقد نقل هذا عن الشافعي -أيضا-.

نعم، قد يقال: إن حجية السنة ما ثبتت إلا بالقرآن الكريم؛ إذ ورد فيه الأمر بطاعة الرسول ﷺ واتباعه.

وبذلك فإن كل ما ورد في السنة ما هو إلا فرع عن القرآن، وهذا هو الظاهر من كلام المصنف وهذا هو الراجح، لكن عطفه للسنة على الكتاب يكدر على هذا المعنى.

وأما ما ذكره من أن خبر الواحد قد يكون أصله السنة فإن المتبادر إلى الذهن من ذلك هو أن المراد بالسنة -هنا- السنة المتواترة فإن كان هذا هو المراد فإنه غير مسلم إذ ليس كل خبر واحد متفرعا عن خبر متواتر، ثم كيف يمكن أن يكون هذا التفرع، وكيف هي صورته؟ فخبر الواحد المخصص حاله يقتضي أنه مستقل بما يدل عليه من حكم وإلا فكيف يكون مفيدا لهذا الحكم -التخصيص- الذي يسند إليه؟

نعم قد يكون المراد بخبر الواحد هذا خبر الواحد على وجه مخصوص وهو ما يكون مبينا لنص سني آخر مجمل أو عام، وبذلك يكون فرعا له.

خلاصة القول إن لفظ السنة -هنا- مشكل ذكره، وأما الكتاب فإن كونه أصلا للسنة على الوجه المذكور فإنه أمر مقطوع به وقد تقدم بيان ذلك في أول هذا الكتاب، وبيان وجهه هناك أيضا.

(فإن قيل) ما ذكرتموه من أن كون خبر الواحد حجة ما هو إلا فرع النص القرآني أمر غير مسلم فإن (خبر الواحد) قد ثبت كونه دليلا وحجة شرعية (بالإجماع) وقد سبق بيان ذلك في مجرى الكلام على حجيته وعلى هذا فإنه لم يثبت (لا بالظاهر) ظاهر القرآن ولا بـ(النص) نص القرآن الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا، وإذا لم يثبت كونه دليلا بما ذكر من هذا الظاهر والنص فكيف يكون فرعا عنه.

(قلنا و)هكذا الأمر في القياس -أيضا- فإن (كون القياس حجة) شرعية إنما (ثبت أيضا بالإجماع) فلولاه ما صار حجة ودليلا، -كما تقدم ذكر ذلك- (ثم) إنه (لا مستند لـ) كون (الإجماع) حجة (سوى النص) السني والقرآني، وبذلك (فهو) أي القياس وكذلك خبر الواحد (فرع الإجماع) لأنه ما ثبتت حجيته إلا به (والإجماع فرع النص) لأنه الذي قضى بكونه حجة شرعية.

هذه هي صورة هذه الحجة الأولى وما اعترض به عليها، وردت به من دليل.

(**الحجة الثانية**) هي (أنه) -الضمير للشأن- (إنما يطلب بالقياس) ويبنى به (حكم ما) يعني حكم الفعل الذي (ليس) حكمه (منطوقا به) مصرحا به بعينه، وبناء عليه (فما) أي وبناء عليه فالحكم الذي (هو منطوق به) مدلول عليه بلفظ معين (كيف يثبت بالقياس) ويصار إلى بنائه عليه؟

هذا ما سيق في هذه الحجة وهذا هو متضمنها، وهو معترض عليه، فليس بمسلم.

وما وقع (الاعتراض) به عليه هو أن هذا الحكم الذي يكون بالقياس ليس منطوقا به على الوجه الذي يحقق ثبوته ويرفع احتمال إرادته بالقول المنطوق به، وهذا بين فإن حكم مفرد معين مدلول عليه باللفظ العام (ليس منطوقا به) معينا (كالنطق بـ)ـحكم (العين) أي الذات المعينة (الواحدة) والتنصيص عليه نفسه، وذلك أمر ظاهر (لأن زيدا) المشرك مثلا (في قوله -تعالى-: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [سورة التوبة آية ٥]) -مثلا- غير ملفوظ به ولا منصوص عليه بعينه وبذلك فإن جريان هذا الحكم عليه -وهو القتل له- (ليس كـ)ـالحكم الذي في (قوله اقتلوا زيدا) فإن الأول حكم مظنون يحتمل أن لا يكون مقصودا بهذا الأمر -﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ - وبذلك فإنه يصح أن يخصص فيتبين بذلك أنه ليس مرادا به، وأما الحكم الثاني فإنه مقطوع به بالتنصيص على محله بعينه وهو زيد.

(و)مثل زيد فيما ذكر بيع (الأرز) فإن حكمه (في قوله -تعالى-: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [سورة البقرة آية ٢٧٥]، ليس كـ)ـحكمه في (قوله يحل بيع الأرز بالأرز متفاضلا ومتماثلا) كغيره من الأصناف التي لا يدخلها الربا. وإنما لم يتساو الحكمان لأن الأول يعتري الشك كونه مرادا بهذه الآية إذ قد يكون لفظ البيع عاما أريد به الخصوص (فإذا كان كونه مرادا بـ)ـهذه الآية (آية إحلال البيع)

وتجويزه أمرا (مشكوكا فيه كان كونه منطوقا به مشكوكا فيه) كذلك (لأن) اللفظ (العام إذا أريد به) المعنى (الخاص كان ذلك) اللفظ كلاما و(نطقا) يعني قولا منطوقا به (بذلك القدر) المراد منه (ولم يكن نطقا) أي كلاما منطوقا وقولا من اللافظ به (بما) أي بالمعنى الذي (ليس بمراده) به، إذ الكلام لا يحمل إلا على وفق مراد المتكلم به وما قصده منه من معنى، لأن ذلك هو دلالته الحقيقية.

فإن قلت ما هو الدليل والبرهان على أنه مشكوك في كونه مرادا باللفظ العام الدال عليه بظاهره وكونه مشكوكا في كونه منطوقا به؟

قلنا: البرهان على ذلك (والدليل عليه) هو (جواز تخصيصه) من عموم هذا اللفظ الدال عليه (بدليل العقل القاطع) الذي لا يقبل الشك (ودليل العقل) لكونه دليلا قاطعا (لا يجوز أن يقابل) ويعارض (النطق) أي القول (الصريح) الصادر (من الشارع -ﷺ-) الدال على معناه جزما وقطعا، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يحصل هذا التقابل والتعارض (لأن الأدلة) القطعية (لا تتعارض) ولا يقابل بعضها بعضا. فلو كان الدليل النصي قطعيا في دلالته على معنى فإنه من المحال أن يعارضه دليل قطعي ثابت بالعقل، وإلا كان ذلك تناقضا لا سبيل إلى جوازه بله وقوعه.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه من التخصيص بالعقل لا يوافق هذا الذي كلامنا فيه وهو التخصيص بالقياس إذ (ما أخرجه العقل) وخصصه من عموم لفظ ما لم يكن داخلا في ذلك العموم، وهذا الإخراج العقلي قد (عرف) به (أنه لم يدخل تحت) ذلك (العموم) أصلا.

(قلنا) ماذا تعنون بقولكم إنه لم يدخل تحت العموم، فهل تعنون بذلك أنه لم يدخل (تحت لفظه) العام الدال عليه (أو) تعنون أنه لم يدخل (تحت الإرادة) إرادة المتكلم بذلك اللفظ؟

(فإن قلتم) إنه لم يدخل (تحت اللفظ) كان ذلك قولا باطلا، لأن دخوله تحته ثابت بالوضع، وما دل عليه اللفظ بكونه موضوعا له لا بد أن يدخل تحته وإن كان ذلك حاصلا بظاهره فقط، ومن قال بخلاف هذا (فـ) إن قوله هذا مردود عليه، وبناء على هذا قرر ان (الله تعالى) يشمله لفظ (شيء و)من ثم (فـ)هو (داخل تحت) عموم هذا (اللفظ) وهو شيء (من قوله -تعالى-: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [سورة الرعد آية ١٦]) ثم إن العقل اقتضى إخراجه من هذا العموم.

(و)أما (إن قلتم) إنه (لا يدخل تحت الإرادة) إرادة المتكلم به، والعقل هو ما يعرفنا ذلك ويدلنا عليه، (فـ) إننا نقول جوابا عن ذلك (كذلك القياس) فإنه هو أيضا (يعرفنا ذلك) وهو أن المخصص به غير مراد للمتكلم بذلك اللفظ العام الذي يشمله (و) إذا تقرر هذا فإنه يتقرر به أنه (لا فرق) بين المخصص بالعقل والمخصص بالقياس من هذه الحيثية.

هذه هي الحجة الثانية وما اعترض به عليها.

(**الحجة الثالثة**) هي (أن النبي -ﷺ-) لم يسو بين الكتاب والقياس بل قدم القرآن عليه، وذلك حين (قال لمعاذ) بن جبل (رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ) لما أرسله إلى اليمن قاضيا: (بم تحكم؟ فقال) معاذ (بكتاب الله قال فإن لم تجد) في كتاب الله حكم ما عرض عليك من قضية ونازلة (قال) أحكم (بسنة رسول الله) قال فإن لم تجد) دليل الحكم الذي يتعلق به الغرض (قال أجتهد) في تلك القضية وأصير في حكمها إلى (رأيي) الذي يظهر لي أنه الصواب والحق في شأنها فقال -ﷺ-: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله"، وهذا الحديث أخرجه أبو داود والترمذي، وقد ضعف، ولكنه من الأحاديث التي تلقيت بالقبول، وفيه -كما ترى- الترتيب للأدلة التي يصار إلى أخذ الأحكام

منها، وبعضها كما ترى مقدم على بعض، (فجعل الاجتهاد) القياس (مؤخرا) أي آخر دليل منها يصار إليه، ويحكم بموجبه، ومقتضاه.

(فكيف يقدم على) عموم (الكتاب) الذي هو الأول في هذه الأدلة فيخصصه؟

(قلنا) ليس الأمر كما ذكرتم فإن هذا الحديث قد يكون معناه هو: أن المبدوء فيه بالنظر هو الكتاب لانضباطه وقلة انتشاره، فإذا ظفر بالحكم فيه افتقر الناظر إلى تمام بحث عن نفي معارضه وثبوته ولكن الغالب فقدان المعارض فيه فجرى الترتيب منه بناء على هذا في الوجود. هذا هو الجواب الأول.

والثاني هو أن هذا المخصص من ذلك العموم بالقياس لم يدل عليه الكتاب بوجه ثابت فإن القول بـــ (كونه مذكورا في الكتاب مبني على كونه مرادا بالعموم) الوارد فيه (وهو) أمر (مشكوك فيه) وبناء على هذا (فـــ) إن (كونه مذكورا في الكتاب) أمر (مشكوك فيه) أيضا (ولذلك جاز لمعاذ) كما جاز لغيره (ترك) هذا (العموم بالخبر المتواتر) الذي يقتضي تخصيصه (و) كذلك تركه بـــ (خبر الواحد) الذي يفيد تخصيصه أيضا، هذا ما يتعلق بالظاهر الذي دل به هذا العموم القرآني على المفرد المخصّص منه بما ذكر من القياس، وما كان هذا التخصيص جاريا فيه إلا لأنه لم يدل عليه بالقطع، فلو كان دالا عليه قطعا ما قدم عليه ما ذكر من القياس (و) لذلك -وهو أن المقطوع به لا يقدم عليه ما ذكر- (نص الكتاب) وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحدا (لا يترك بالسنة) وإنما يقدم عليها (إلا أن تكون السنة بيانا لمعنى) نص وارد في (الكتاب)، فإن كانت بيانا لمعناه فإنه يحمل على بيانها هذا، ويفسر بما يقتضيه ويدل عليه.

(و) في هـذا المساق نذكر بأن نصوص الوحي يبين بعضها معنى بعض و يفسره فـ(الكتاب يبين الكتاب) فبعض نصوصه يبين بعض نصوصه الأخرى، ويكون ذلك تارة بمدلول اللفظ ومعناه اللغوي وتارة بمعقول اللفظ وما بني عليه الحكم الوارد فيه من علة ومناط ومقصد (و) هكذا (السنة) أيضا فإنها (تبين السنة) فبعضها يبين معنى بعضها الآخر ويكون ذلك (بـ) مدلول (لفظ) ومعناه اللغوي (وتارة) أخرى يكون (بمعقول لفظ) وما أقيم عليه الحكم الوارد فيه من مناط ومقصد شرعي.

والسنة كذلك تبين الكتاب والكتاب يبينها أيضا على نفس الوجه والحال، وإذا كان هذا البيان يحصل بجهة معقول المعنى، فإن القياس أيضا من أوجه البيان المذكور، وعليه فإنه قد يكون من مفردات بيانه هذا تخصيص العموم.

(ثم) بعد ذكر هذا نزيد لهذا الذي تضمنه بيانا وتصحيحا فـ(نقول) في سبيل إنجاز ذلك: إن (حكم العقل الأصلي) المتجلي (في براءة الذمة) ذمة المكلف من الواجبات والحقوق التي لا موجب لها شرعا قد (يترك بخبر الواحد) القاضي برفعه (و) يترك كذلك (بـ)ـالـ(ـقياس) على (خبر الواحد) فكلا هذين الأمرين يترك هذا الحكم -البراءة الأصلية- بهما (لأنه ليس يحكم به العقل) ويفيده (مع ورود الخبر) القاضي بخلافه، لأن دلالة العقل أصلا لم تكن قطعية، فدلالته عليه مشكوك في حصولها، وبذلك (فـ)ـإنه (يصير مشكوكا فيه) أي في وجوده واقتضاء العقل له (معه) أي مع ورود هذا الخبر واقتضائه لرفعه، ومثل في ذلك القياس. وهذا الذي تقرر في شأن هذا الحكم العقلي -البراءة الأصلية- هو الذي يجري في حق كل مدلول مشكوك في شأنه، وبذلك (فـ)ـهو (كذلك) الذي يجري في حق (العموم) كما تقدم بيان ذلك.

هـذا ما احتج به أرباب هـذا المذهـب -تقديـم العموم على القياس- **وما** اعترض به عليه.

وبعـد إيـراد ذلك كله وسـوقه نمضي إلى إيراد ما تمسـك به من يرى **تقديم** القياس على العموم، فنقول:

إن (حجـج القائليـن بتقديـم القياس) علـى العموم، وتخصيصـه به حجتان (اثنتان) فلنوردهما:

الحجـة (الأولـى) هـي (أن العموم) قد يراد به غير ظاهـره، إذ (يحتمل) أنه قصد به (المجاز) وهو استعماله في غير ما وضع له (و) هو (الخصوص) فيدل على بعض مـا وضـع لـه فقـط (و) مـن المعلـوم أن (الاسـتعمال) للفـظ في غير مـا وضـع لـه مجاز، واستعمال اللفـظ العام في الخصـوص كثير، بـل الظاهر أنه الأغلب في النصوص الشرعية -نصوص الكتاب والسنة- وقد تقدم ذكر ذلك، (و) أما (القياس) فإنه (لا يحتمل شيئا من ذلك) فهو لا يعتريه هذا الضرب من الاحتمـال الذي قد يشـكك في حقيقة مدلوله ومعنـاه. ومقتضى هذا أن القياس أقـوى مـن العموم لأن العموم يعتريه ما ذكر (ولأنه) الضمير للشـأن (يخصص العمـوم) سـواء كان في القـرآن أو السـنة (بالنـص الخـاص) من الكتاب والسـنة (مـع إمـكان كونه) أي كـون هذا النص الخـاص (مجازا و)بناء على ذلك يكون (مؤولا) مخرجـا عـن ظاهـره ومع ذلك فإنه لـم يمنع تخصيص العمـوم به مما يـدل أن تخصيـص العمـوم يصار إليه بأي دليـل وإن كان ضعيفا، وإذا تقرر هذا (فـــ)إنه يثمر ضعـف العموم ويقتضي أن (القياس أولى) منه، وعليه فإنه يصار إلى تخصيصه به.

هـذه هـي صورة هذه الحجـة الأولى لأهل هذا الرأي -تقديم القياس على العموم- وقد اعترض عليها، فلم تسلم بل ردت.

وهذا (الاعتراض) المورد عليها هو (أن احتمال الغلط في) بناء (القياس) وأخذ الحكم به (ليس بأقل من احتمال ما ذكر في) حق (العموم من احتمال) إرادة (الخصوص) به واستعماله فيه وإرادة (المجاز) به (بل ذلك) وهو احتمال الغلط أمر (موجود في أصل القياس) نفسه، وأصله هو ذلك الدليل النصي الذي يقاس على موضوعه -محل الحكم فيه- فإنه قد يكون خبر واحد، فلا يقطع بثبوته وقد يكون ثابتا ولكنه لا يستكمل شروط الأصل الذي يصح القياس عليه، وبهذا الاحتمال يكون القياس ضعيفا (و) يضاف لهذا الذي ذكر من وجه الضعف في القياس (زيادة) عليه (ضعف ما يختص به) هذا النص المقيس على موضوعه (من احتمال) استعماله في (الخصوص) وإن كان عاما وضعا (و) -بمعنى أو- أي أو احتمال كونه مرادا به (المجاز) لا الحقيقة. ومقتضى هذا أن احتمال الغلط في القياس أقوى من وجهين:

أحدهما: دخول الاحتمال من حيث ثبوته إلى أصله إن كان خبر واحد.

ثانيهما: أنه قد يكون مخصصا إن كان عاما، أو محمولا على المجاز على وجه العموم أي سواء كان عاما أو خاصا.

وهذا أمر بين (إذ القياس ربما يكون منتزعا) ما يبنى عليه من مقيس وجامع (من خبر واحد) لا يفيد إلا الظن وبناء على ذلك (فـ) إنه (يتطرق الاحتمال) والشك (إلى) ثبوت (أصله) هذا، ولا شك أن الأصل إذا طرقه الاحتمال والشك من حيث ثبوته يوهنه، وهو ما يكون عنه ضعف ووهن ما بني عليه من فرع، وبذلك فإن القياس قد اعتراه الوهن والضعف بما عليه أصله هذا من ضعف. هذا هو الموجب الأول لضعف القياس ووهنه من حيث هو.

(و) الموجب الثاني لذلك هو أنه (ربما) بناه واستخرج الحكم به و (استنبطه من ليس أهلا للاجتهاد) لفقد ما يتقوم به الاجتهاد من شروط فيه

ولكن الناس لا علم لهم بذلك (فـ) يتلقى منه هذا الذي استنبطه إذ (ظن أنه من) أصحاب الاجتهاد و(أهله و)هو في واقع الأمر ليس كذلك وعليه فاجتهاده ذاك باطل لا يستحق أن يلتفت إليه لأنه (لا) يعتد بـ(حكم) مسند لـ(ـاجتهاد) صادر من (غير الأهل) أي أهله وهم المجتهدون الحقيقيون (و) بهذا يكون القياس أوهن من العموم لأن (العموم) لا يعتريه موجب الضعف هذا؛ إذ من المعلوم أنه (لا يستند) في وجوده وثبوته (إلى اجتهاد) وإنما يستند إلى الوضع. هذا هو الموجب الثاني لضعف القياس -هنا-.

(و)الموجب الثالث له هو أنه (ربما يستدل) القائس في مرحلة استخراج العلة ـ المناط ـ (على إثبات العلة) ووجودها في محل الحكم (بما يظنه دليلا) على ذلك (و)هو في واقع الأمر (ليس بدليل) عليه، وذلك كأن يستدل بالمناسبة ـ مثلا ـ على ذلك وهو ليس في واقع الأمر دليلا عليه وإنما كان ذلك منه صادرا عن توهم، وذلك قد يأتي التمثيل له في مجاري الكلام على قياس الشبه -مثلا- . هذا هو الموجب الثالث لما ذكر من ضعف القياس بالإضافة للعموم.

(و)الموجب الرابع له هو أنه (ربما) يكون القائس (لا يستوفي) في بنائه لقياسه ثبوت ما يشترط في الأصل وهو وجود (جميع أوصاف الأصل) الثمانية التي هي شروط في صحة القياس عليه وهذه الشروط هي:

أولها: أن يكون حكم الأصل ثابتا.

ثانيها: أن يكون الحكم ثابتا بطريق سمعي شرعي.

ثالثها: أن يكون الطريق الذي به عرف كون المستنبط من الأصل علة سمعا.

رابعها: أن لا يكون الأصل فرعا لأصل آخر بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع.

خامسها: أن يكون دليل إثبات العلة في الأصل مخصوصا بالأصل لا يعم الفرع.

سادسها: قال قوم شرط الأصل أن يقوم دليل بجواز القياس عليه.

وقال قوم: بل أن يقوم دليل على وجوب تعليله.

سابعها: أن لا يتغير حكم الأصل بالتعليل ومعناه ما ذكرناه من أن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل.

ثامنها: أن لا يكون الأصل معدولا به عن سنن القياس فإن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره.

فإذا لم يستوف في الأصل هذا الذي ذكر (ف)إنه قد يخرج عن الاعتبار فيه و(يشذ عنه وصف) هو في حقيقة الأمر (داخل) فيما يجب أن يؤخذ بعين (الاعتبار) ويقضى بما يدل عليه، وخروج هذا عن الاعتبار وشرود الذهن عنه يفسد القياس الذي تعلق به بناؤه. هذا هو الموجب الرابع لضعف القياس أيضا -هنا-.

(و)الموجب الخامس هو أنه (ربما يغلط) القائس (في إلحاق الفرع به) أي بالأصل وقياسه عليه إذ قد يعتقد هذا القائس صحة هذا الإلحاق وهو في واقع الأمر إلحاق فاسد وذلك (لـ)وجود (فرق دقيق بينهما) أي بين الأصل والفرع يمنع من هذا الإلحاق، وهذا القائس (لم يتنبه له)، وورود هذا الضرب من موجبات الفساد في القياس منتشر، وإذا نظرت إلى المناظرات الفقهية والفروع المبنية على القياس المختلف في أحكامها تجد لذلك أمثلة كثيرة.

هذه هي الموجبات التي ذكرها المصنف وتوجد موجبات أخرى أوردها الرازي بقوله: "

أحدها: أن الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والحكم المدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون.

وثانيها: أن القياس فرع النص فلو خصصنا العموم بالقياس لقدمنا الفرع على الأصل وإنه غير جائز.

وثالثها: أن حديث معاذ دل على أنه لا يجوز الاجتهاد إلا بعد فقد ذلك الحكم في الكتاب والسنة وذلك يمنع من تخصيص النص بالقياس.

ورابعها: أن الأمة مجمعة على أن من شرط القياس أن لا يرده النص وإذا كان العموم مخالفا له فقد رده.

وخامسها: أنه لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به وقد تقدم تقريره "[1].

هذا ما سيق ذكره هنا من الأمور التي توهن القياس وتضعفه بالإضافة إلى العموم، وأنت إذا أخذت بمقتضى هذه الموجبات (ف)ـإنك ستدرك أن (مظنة الاحتمال والغلط) -فيه إضافة الظرف للمظروف- أي المواضع التي يظن حصول الاحتمال والغلط فيها (في) مبنى (القياس) وبانيه (أكثر) من مظنة الاحتمال المخل بالثبوت والموقع في الغلط في حق العموم، فإن ذلك في شأن العموم أقل مما هو عليه في شأن القياس.

هذه هي الحجة الأولى -هنا- لمقدمي القياس على العموم وما اعترض به عليها.

الحجة (الثانية) لهؤلاء هي (قولهم:) إن (تخصيص العموم بالقياس) أرجح لأنه فيه (جمع) بين الدليلين معا أي (بين القياس وبين الكتاب)

---

(١) المحصول للرازي (٣/ ١٥٣ إلى: ١٥٦).

وإعمال الدليلين أحسن من إعمال أحدهما فقط وإذا تقرر هذا (فهو) أي هذا التخصيص (أولى) من تقديم أحدهما على الآخر أو التوقف في شأنهما لما في هذا التقديم والتوقف (من تعطيل أحدهما) في حالة تقديم العموم وإلغاء القياس، (أو تعطيلهما) معا في حال التوقف في شأنهما من غير تقديم لأي منهما على الآخر.

هذا هو قولهم في هذه الحجة وما انطوى عليه من استدلال على هذا الرأي ـ تقديم القياس على العموم ـ وهو قول باطل فإن (هذا) الاستدلال الذي تضمنه (فاسد) لأنه لا جمع فيه بين الدليلين كما ادعى بل فيه إعمال للقياس وإبطال للعموم (لأن القدر الذي وقع فيه التقابل) بين العموم والقياس (ليس فيه جمع) بين مقتضى القياس ومقتضى العموم حتى يقال إنه قد حصل في ذلك الجمع (بل) إن هذا الذي ذكر وسمي بالجمع ما هو إلا (رفع للعموم) وإثبات (وتجريد) أي تمحيض (للعمل بالقياس) وحده.

هذا منتهى القول في ما احتج به هؤلاء القائلون بتقديم القياس على العموم وما اعترض به عليه.

وإذ قد نجز هذا وحصل بيانه فلنمض إلى إيراد ما احتج به الواقفية على رأيهم ـ الوقف ـ في هذه المسألة قائلين:

(حجة) هؤلاء (الواقفية) في هذه المسألة هي أنهم (قالوا إذا بطل كلام المرجحين) للعموم على القياس والمرجحين للقياس على العموم وقد تقرر أنه باطل (كما سبق) بيان ذلك (ف) إن (كل واحد من القياس والعموم دليل) مستقل بنفسه يفيد ما يدل عليه من حكم بنفسه (لو انفرد) فلم يعارض (و) هنا في مسألتنا هذه (قد تقابلا) فتعارضا بتساو وتكافؤ (و) لا يوجد ما يحقق (الترجيح) لأحدهما على الآخر وإذا ثبت هذا وتقرر (فهل يبقى) شيء يقال

به في هذا الحال (إلا التوقف) في الحكم الذي ينبغي المصير إليه في ذلك، وإنما قلنا إنه لا يوجد ما يحقق الترجيح في هذا الشأن (لأن الترجيح إما أن يدرك بـ)ـدليل الـ(ـعقل) بحيث يحكم به دليل من أدلته كالمصلحة والمفسدة (أو) بدليل يكون عن (نقل) ورواية عن الشارع (و)الحكم الذي يقتضيه العقل في ذلك (إما) حكم (نظري أو) حكم (ضروري). وأما هذا الذي يكون من جهة (النقل) عن الشارع فهو (إما) أن يكون عن طريق (تواتر) أو عن طريق (آحاد) فقط (و)كل ذلك لم يرد فـ(لم يتحقق) وجود (شيء) من ذلك، وعليه (فـ)ـإنه (يجب طلب دليل آخر) يبنى عليه الحكم في هذا القدر الذي تعارض فيه العموم والقياس كما قرر ذلك إمام الحرمين في "التلخيص"، أو يبنى عليه ترجيح هذين الدليلين المتعارضين هنا القياس والعموم، فإن لم يوجد هذا الدليل فإنه ينبغي المصير إلى الوقف كما سبق ذكر ذلك.

(فإن قيل) إن (هذا) الذي صير إليه هنا من هذا الوقف أمر (يخالف الإجماع لأن الأمة مجمعة على تقديم أحدهما على الآخر) فإجماعها في هذا الشأن محصور في ذلك، وهو إما تقديم العموم على القياس أو تقديم القياس على العموم وهم (وإن اختلفوا في التعيين) أي تعيين أي منهما الذي يقدم فإن خلافهم محصور في هذه الأمرين ـ تقديم العموم أو تقديم القياس ـ (ولم يذهب أحد) من هذه الأمة (قبل القاضي) رَحِمَهُ ٱللَّهُ (إلى) هذا (التوقف) في الحكم الذي يصار إليه في هذه المسألة، وبذلك فإن قول القاضي هذا باطل، لأنه خرق للإجماع عند من يرى أن إحداث قول ثالث بعد انعقاد الإجماع محصورا في قولين فقط خرق للإجماع لا يجوز المصير إليه ، فبماذا تجيبون عن هذا السؤال؟

(أجاب القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) بأن هذا الذي عليه السلف في هذه المسألة ليس إنكارا للتوقف فيها، (بـ)ـدليل (أنهم لم يصرحوا ببطلان) هذا (التوقف قطعا) يعني على وجه القطع والجزم (و)هذا يدل على أنهم (لم) يتفقوا على منع هذا

التوقف ولم (يجمعوا عليه) كما ادعي (لكن) الذي حصل حقيقة هو أن (كل واحد) من هؤلاء السلف (رأى) فيما ذهب إليه من ذلك ما يقتضي (ترجيحا) له على غيره (والإجماع لا يثبت بمثل ذلك) إذ ليس الأخذ بمقتضى القولين معا، ثم (كيف) يكون خرقا للإجماع (ومن لا يقطع) ويجزم (ببطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس) أو ترجيح العموم (كيف يقطع بخطئه إن توقف) والتوقف أقرب إلى كلا المذهبين؟

ونص كلام القاضي هذا الذي هو جواب عن هذا الاعتراض هو أنه: " يقال له: ليس الأمر على ما توهمته ولا إجماع في ذلك من الأمة، ولا من القائلين بفرض القياس في الأحكام ووجوب العمل بالعام.

ولأن القائلين بمقابلة الخبر الخاص للعام في قدر ما يتناوله الخاص من أصحاب أبي حنيفة وأهل الظاهر يقولون بترك تخصص العام بالخبر المتواتر وبالآية من القرآن، التي هي نص في التخصص للعلة التي ذكرناها في وجوب تقابل الخبر والعام. ويجب أن يكونوا أقوى بذلك في تقابل القياس والعموم. ومع هذا فقد علمنا أن كثيرًا من الفقهاء يقولون بوجوب تقديم العمل بموجب القياس على العمل بموجب خبر الواحد، ويرى أنه أقوى من الخبر.

ومنهم من يقول: بل يجب تقديم العمل بموجب الخبر وترك موجب القياس لأجله.

وإذا منع هؤلاء تخصص العموم بالخبر، وهو مقدم على القياس فبأن يقولوا بتقابل العموم والقياس أولى. ومع هذا فلو ثبت إجماع القائلين بوجوب القياس في الأحكام على أنه لابد من تقديم العموم على القياس أو تخصصه بالقياس لم يكن هذا الإجماع من القائلين بالعموم والقياس حجةً، لأنه ليس بإجماع من الأمة. وإنما هو إجماع هذا الفريق منهم المصيبون

في القول بوجوب القياس في الأحكام. وصوابهم في ذلك لا يدل على أنهم يصيبون في أنه لا بد من ترك العموم للقياس أو ترك القياس للعموم، لأنهم إذا لم يكونوا جميع الأمة لم يكن إجماعهم حجةً لما نذكره من بعد، فبطل التعلق بخروج هذا القول عن الإجماع"[1].

وقال إمام الحرمين في هذا الشأن أيضا: والذي يوضح ذلك أن طائفة من العلماء لو صاروا إلى التحليل في صور متباينة، وصار آخرون إلى التحريم فيها فلو اجتهد مجتهد فأخذ بقول المحللين في صورة وبقول المحرمين في صورة أخرى فلا يعد خارقا للإجماع، فإن خرق الإجماع لا يتقرر في صورتين مختلفتين، وهذا مثال ما ألزمونا.[2]

وقد رد الأبياري هذا القول الجوابي قائلا: هذا الكلام ضعيف، فإن الأمة إذا اختلفت على قولين فكل واحد لا يقطع بخطإ مخالفه لكونه في محل الاجتهاد، ولكن إذا صار صائر إلى قول ثالث قطع بخطئه لأنه خرج عن القولين جميعا، فنقول للقاضي ما هذا التوقف أتوقف من التبس عليه الأمر أم مصير منك إلى الاستواء وإبطال الترجيح؟ فإن قال التبس علي الراجح من المرجوح لم ينسب إلى خرق إجماع، وإن حكم بالاستواء وإبطال الترجيح فقد خالف الفريقين جميعا، ثم نقول لمن صار إلى الوقف: لا يكفي في الوقف انتفاء القاطع في التقديم حيث يثبت الاستواء في غالب الظن فيجب النظر في هذه المسألة إلى أسباب غلبة الظن هل هي مستوية في الجانبين أم ثبت التفاوت في جانب، هذا أصل المسألة.[3]

---

(١) التقريب والإرشاد (الصغير) (٣/ ١٩٦)

(٢) التلخيص / ٢٠٢ .

(٣) التحقيق والبيان / ٢ / ٢١٢-٢١٣ بتصرف .

هذا ما ذكره الأبياري في هذا الرد، والمعيار الذي يقوم به رده هذا هو ما تقرر في شأن إحداث قول ثالث هل يعد خرقا للإجماع أم لا؟ ثم متى يسمى صاحب هذا الإحداث خارقا للإجماع حقيقة؟ تقدم ذكر هذه المسألة في باب الإجماع فلتنظر هناك.

هذا ما احتج به هؤلاء الواقفية هنا، وما اعترض به عليه، فلنصر إلى إيراد حجة من ذهب إلى التفصيل في هذه المسألة ففرق بين حكم جلي القياس وخفيه في ذلك قائلين:

(حجة من فرق) في شأن هذا التخصيص (بين جلي القياس)-فيه إضافة الصفة للموصوف-أي القياس الجلي (و)بين (خفيه) أي خفي القياس يعني القياس الخفي، فذهب إلى أنه يجوز التخصيص بالقياس الجلي دون القياس الخفي.

(و)هذه الحجة (هي أن جلي القياس قوي) لقوة الجامع فيه بين الفرع والأصل (و)بناء على هذا فـ(هو أقوى من العموم) وعليه فإنه يخصص به (و) أما القياس (الخفي) فإنه (ضعيف) لضعف الجامع فيه فلا يجوز أن يقدم على العموم فيخصص به، (ثم حكي عنهم) أي عن أهل هذا الرأي (أنهم قد فسروا) القياس (الجلي بقياس العلة) وهو ما كان الجامع فيه هو العلة كما في قياس النبيذ على الخمر.

(و)فسروا القياس (الخفي بقياس الشبه) وهو ما جمع فيه بين الفرع والأصل بالشبه وهو وصف لا يكون مناسبا ولا مؤثرا ولكن يعتقد أنه محتو على وصف مناسب للحكم غير معلوم لنا؛ كما في قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فيه بجامع الطاهرية فيهما.

(و) نقل (عن بعضهم أن الجلي) هو ما تتبادر علته إلى الفهم وذلك (مثل) القياس على الغضبان في (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لا يقضي القاضي وهو غضبان")

أخرجه البخاري، فقال: كتب أبو بكرة إلى ابنه وكان بسجستان بأن لا تقض بين اثنين وأنت غضبان فإني سمعت النبي ﷺ يقول: "لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان" وقد ألحق بالغضبان كل من يشبهه في تشوش الذهن واضطرابه بناء على (وتعليل ذلك) الحكم - منع القضاء على القاضي في حالة غضبه - (بما يدهش العقل) ويشوشه ويشغله (عن تمام الفكر) ونهاية النظر فيما يعرض عليه من دعاوى، وهكذا صار التعليل في هذا الشأن عاما لكل ما يخل بتمام حضور العقل ونهاية النظر (حتى) إنه (يجري) ما يكون عنه من حكم (في الجائع والحاقن) وهو الدافع للأخبثين أو أحدهما فإنهما - أي الجائع والحاقن - يمنعان من القضاء كما يمنع منه الغضبان. هذا ما قرر في بيان القياس الجلي والخفي.

وقال القرافي في ذلك: "واختلف في الجلي والخفي فقيل: الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه، وقيل: الجلي ما تفهم علته كقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، وقيل: ما ينقض القضاء بخلافه".

وعلى كل فهذا هو متمسك أرباب هذا المذهب التفصيلي في هذه المسألة.

وهذه على وجه الجملة أدلة هذه المذاهب كلها سوى مذهب عيسى ابن أبان والكرخي، وقد ذكره القرافي بقوله: "حجة عيسى بن أبان: أنه إذا خص قبل القياس بدليل مقطوع فقد قطعنا بدخول المجاز فيه فقطعنا بضعفه، فجاز تسليط القياس عليه، أما إذا خص بدليل مظنون فلم يقطع بضعفه، أو لم يدخله التخصيص البتة فلا يتسلط القياس عليه.

حجة الكرخي أن التخصيص بالمخصص المتصل وهو أربعة: الاستثناء والشرط والغاية والصفة، وهذه أمور لا يمكن استقلالها بأنفسها فينبغي أن تكون مع الكلام الذي دخلت عليه كلاماً واحداً، موضوعاً لما بقي بعد

التخصيص، فيكون حقيقة، فلا يتسلط القياس عليه لضعفه عن الحقيقة، أم المخصص المنفصل فكقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «لا تبيعوا البر بالبر» الحديث ولا يمكن جعله مع الكلام المخصوص كلاماً واحداً موضوعاً لما بقي بعد التخصيص حتى يكون حقيقة، بل يتعين أن يكون مجازاً، وإذا كان مجازاً ضعف فأَسْلِط القياس عليه، وقياس المعنى كقياس الأرز على البر بجامع الطعم والنبيذ على الخمر بجامع السكر ونحو ذلك"[1].

(و)أما الرأي (المختار) عندنا في هذه المسألة فهو (أن ما) قال به هؤلاء القائلون بتقديم العموم على القياس وكذلك ما ذهب إليه القائلون بتقديم القياس على العموم وما (ذكروه) من ذلك كله مقبول فهو كله (غير بعيد) عن الصواب (فإن العموم يفيد) من حيث جريان حكمه على ما تحته من أفراد (ظنا) فدلالته على أفراده ظنية (و)كذلك (القياس) فإنه لا (يفيد) من حيث دلالته على ما بني به من حكم إلا (ظنا) فدلالته على ذلك الحكم ظنية، وبهذا يتقرر أن كليهما دليل ظني (و)عليه فإنه (قد يكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد) من الآخر وأرجح منه بقرائن وأدلة قضت في حقه بذلك، فإن كان هذا الحال قائما به (ف)إنه (يلزمه اتباع الأقوى) منهما والأرجح (والعموم تارة) يقوى وذلك يتجلى فيما إذا كان ما يظهر عليه هو أنه مراد به الاستغراق والشمول ويعلم ذلك بقلة ورود ما يقتضي تخصيصه وتارة (يضعف) وهذا يعرف (بأن لا يظهر منه قصد التعميم) والاستغراق لجميع أفراده (ويظهر ذلك) بغلبة التخصيص في مفرداته وذلك (بأن يكثر المخرج) من هذه المفردات (منه ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة) وفي النصوص الشرعية أمثلة من هذا الضرب من الألفاظ العامة غلب التخصيص

(١) شرح تنقيح الفصول (ص: ٢٠٤).

عليها وذلك (كـ) لفظ البيع في (قوله تعالى: "وأحل الله البيع" **فإن دلالة قوله** عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: " لا تبيعوا البر بالبر"[1] على تحريم) بيع (**الأرز والتمر**) **متفاضلا** أو بالنسيئة (أظهر من دلالة هذا العموم) في هذه الآية الدال بظاهره (**على تحليله**) وإباحته (و) هكذا لفظ محرما في (قوله تعالى: " قل لا أجد فيما أوحي **إلي محرما** على طاعم يطعمه " فقد دل الكتاب) القرآن (على تحريم الخمر) **وذلك بقوله** تعالى: " إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من **عمل الشيطان** فاجتنبوه لعلكم تفلحون " (وخصص به) عموم "محرما" الوارد في (**قوله تعالى**) المذكور وهو (" قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه" و)**هذا** الخمر (إذا ظهر منه) ما يدل على صحة (التعليل) لحكمه (بالإسكار) **فإنه قد** يلحق به كل ما يشاركه في هذه العلة (فلو لم يرد خبر) نبوي (فيـ) ـه إثبات (**تحريم** كل مسكر) وهو قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: "كل مسكر حرام" (لكان إلحاق النبيذ بالخمر) **في** هذا الحكم ـ التحريم ـ (بقياس) يعني بجامع (الإسكار أغلب على الظن) **وأرجح** في النفس (من بقائه) حلالا لوقوعه (تحت عموم قوله تعالى: " **قل لا أجد فيما** أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه ") وإنما قيل برجحان هذا القياس **لضعف** هذا العموم في النفس بقرائن وأدلة أوجبت فيه ذلك؛ (وهذا) الضعف (**ظاهر في** عموم هذه الآية و)في عموم (آية إحلال البيع) المذكورة، وإنما كان **هذا الضعف** ظاهرا فيهما (لكثرة ما أخرج منهما) من مفردات؛ أما في البيع فإنه قد أخرج منه كل مفردات البيع المحرمة مثل بيع الحصاة وبيع الملامسة وبيع حبل الحبلة وبيع التمر قبل بدو صلاحه وبيع الثمر قبل طيبه وبيع المرء ما ليس عنده وبيع الطعام بل قبضه ونحو ذلك من البيوع المحرمة وهي كثيرة. وأما المحرمات من

---

(١) تقدم تخريجه.

الأطعمة التي استثنيت من الآية المذكورة فمنها كل ما ألحق بالخمر؛ كالنبيذ وما يخدر وكل ما يضر بالصحة كأكل التراب والرماد ونحو ذلك، وكل ما ألحق بالميسر من ضروب القمار، وهي كثيرة، (و)هو ما يرشد (لضعف قصد) الشارع (العموم فيهما) ويدل عليه، وهذا العموم لما سلط عليه التخصيص بكثرة صار ضعيفا (ولذلك) التخصيص (جوزه عيسى بن أبان في أمثاله) من كل ما خصص بقاطع وما في حكمه (دون ما) أي دون العموم الذي (بقي على) أصله وما وضع له من (العموم) والاستغراق لكل ما صلح له من مفردات فإنه قد يرجح على القياس لما ظهر من قصد التعميم فيه، فيمنع من تخصيصه به (لكن لا يبعد ذلك) وهو التخصيص بالقياس ولا يمنع (عندنا أيضا فيما بقي عاما) فلم يخصص بقاطع ولا بغيره، وإنما قلنا إن ذلك لا يبعد عندنا (لأنا لا نشك في أن العمومات بالإضافة إلى بعض المسميات) والأفراد (تختلف في القوة) التي تدل بها عليها (و) ذلك (لاختلافها) أي العمومات (في ظهور إرادة) المتكلم بها (قصد ذلك المسمى) المعين (بها) والقرينة قد ترشد لذلك (فإن) قدر أن عمومين قد (تقابلا) فتعارضا (وجب تقديم أقوى العمومين) لأنه الراجح (و) هذا الذي تقرر في حق العمومين من حيث وجوب تقديم أقواهما هو (كذلك) ما يكون عليه (القياسان إذا تقابلا) فإنهما إذا تقابلا (قدمنا أجلاهما) أي أبينهما من حيث سلامة جميع الشروط التي يتوقف عليها وجوده (وأقواهما) بقوة الجامع فيه؛ فما جامعه المؤثر مقدم على ما جامعه المناسب، وهو مقدم على ما جامعه الشبه كما سيأتي ذلك مبينا في مجرى الكلام على ترتيب الأقيسة.

وما قضي به في العمومين والقياسين من تقديم أقواهما (فـ)ـهو (كذلك) الذي يقضى به في حق (العموم والقياس إذا تقابلا) وتعارضا (فـ)ـإنه يقدم

أقواهما إذ (لا يبعد أن يكون قياس قوي أغلب على الظن) رجحانه (من عموم ضعيف) والقياس القوي هو الذي يتصف بالقوة في جامعه والجلاء في كون الفرع أقوى من الأصل للقوة العلية القائمة به الجامعة بينهما.

فإذا عرض هذا الضرب من القياس فإنه يقدم على هذا الضرب من العموم.

نعم، ما يقتضيه التقسم الطبيعي في هذا الشأن هو أن يتقابل هذا الضرب من القياس مع هذا النوع من العموم (أو) يتقابل (عموم قوي) مع قياس ضعيف كقياس الشبه والطرد عند من يقول به فيكون هذا العموم (أغلب على الظن) رجحانه (من) هذا الـ(ـقياس) الـ(ـضعيف فـ) فإذا حصل ذلك فإنه (يقدم الأقوى) منهما وهو هذا العموم.

هذا كله إنما يصار إليه إذا كان أحد هذين المتقابلين - هنا - القياس والعموم - أقوى وأرجح من الآخر، (و) أما (إن تعادلا) وتساويا بحيث لم يظهر رجحان أحدهما على الآخر (فـ)ـإنه حينئذ (يجب التوقف) في شأنهما ويطلب دليل المسألة التي تعارضا فيها من خارج (كما قاله القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) وذهب إليه.

وإنما قلنا بالتوقف في هذه الحالة (إذ ليس كون هذا عموما) فقط (أو كون هذا قياسا) فقط (مما يوجب ترجيحا لعينهما) إذ لا تأثير لذلك في استحقاق أحدهما الترجيح على الآخر (بل) ذلك أمر ثبوته موكول (لقوة دلالتهما) فمن قويت دلالته منهما فهو الذي يترجح على الآخر - كما سبق ذكر ذلك - وعلى هذا (فـ)ـإن (مذهب القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) المذكور - وهو الوقف - ليس مطرحا بإطلاق بل هو (صحيح) لكن (بهذا الشرط) المذكور وهو التعادل.

هذا هو رأي المصنف في هذه المسألة، وقد اختاره المطرزي في "العنوان" واعترف الإمام الرازي في أثناء المسألة بأنه حق، وكذا قال الشيخ الأصفهاني

شارح "المحصول" وابن الأنباري، وابن التلمساني، واستحسنه القرافي والقرطبي، وقال: لقد أحسن في هذا الاختيار أبو حامد، فكم له عليه من شاكر وحامد.

وقال الشيخ في شرح العنوان": أنه مذهب جيد، فإن العموم قد تضعف دلالته لبعد قرينته، فيكون الظن المستفاد من القياس الجلي راجحا على الظن المستفاد من العموم الذي وصفناه، وقد يكون الأمر بالعكس، بأن يكون العموم قوي الرتبة، ويكون القياس قياس شبه، والقاعدة الشرعية: أن العمل بأرجح الظنين واجب".[1]

وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة الثانية هنا.

(١) البحر المحيط / ٢ / ٣٧٣.

المسألة الثالثة

مسألة تخصيص عموم الكتاب بقياس مستنبط مناطه من حديث نبوي.

هذه المسألة فرع المسألة السابقة لأنها جواب عن سؤال يرد على الذهن مقول فيه: (فإن قيل) هذا القياس الذي فيه الكلام في المسألة السابقة هو القياس المستنبط من القرآن وعليه (فـ) إن (هذا الخلاف) السابق إيراده في المسألة السابقة خلاف (يختص بقياس مستنبط) جامعه وأصله (من الكتاب إذا خصص به عموم القرآن فهل يجري) هذا الخلف (في قياس مستنبط) ومستخرج أصله وجامعه (من الأخبار) والأحاديث وبذلك يكون هو أيضا موجبا للتخصيص؟ هذا هو السؤال الذي يجلي صورة هذه المسألة.

فإن طلب الجواب عن ذلك (قلنا) في إيراده: اعلم أن ما عليه المدار في هذا الشأن هو المساواة بين ما استنبط منه القياس وما دل على العموم من نص وبناء على هذا فإن (نسبة قياس الكتاب) -فيه إضافة المظروف إلى الظرف أو إضافة المدلول إلى الدال- يعني القياس الدال عليه الكتاب (إلى عموم الكتاب) -فيه إضافة المظروف إلى الظرف أو إضافة المدلول إلى الدال أيضا- أي العموم الدال عليه الكتاب (كنسبة قياس الخبر المتواتر) الإضافة فيه كالإضافة السابقة أي القياس الدال عليه الخبر المتواتر (إلى عموم الخبر المتواتر) أي العموم الدال عليه الخبر المتواتر (وكنسبة قياس خبر الواحد) أي القياس الدال عليه خبر الواحد (إلى عموم خبر الواحد) أي العموم الدال عليه خبر الواحد، فهذا كله يجري فيه التقابل والتعارض، فكل قياس يساوي ما ثبت به العموم في الرتبة؛ فعموم الكتاب يساوي القياس المبني على نص الكتاب وعموم الخبر المتواتر يساوي القياس المبني على المتواتر، وعموم خبر الواحد يساوي القياس

المبني على خبر الواحد، فكل هذا الذي ذكر متساو بعضه مع بعض ما دامت الرتبة الجامعة بينهما واحدة؛ وبذلك فإنه يعارضه (و)بناء على ذلك يتقرر أن (الخلاف جار في الكل) كل ما ذكر من هذه الأدلة على الوجه المذكور، فإذا ثبت هذا تقرر به أن ما ثبت بالخبر الواحد من قياس أو عموم إذا تعارضا يجري في حقهما الخلاف المذكور، ومثله ما ثبت بالخبر المتواتر من قياس وعموم، فإنهما يجري فيهما ذلك أيضا، ومثله ما ثبت بالكتاب من ذلك (وكذا قياس الخبر المتواتر) أي الذي دل عليه الخبر المتواتر (بالنسبة إلى عموم الكتاب) فإنه يجري فيه هذا الخلف (و) مثله (قياس) نص ودليل (الكتاب) أي القياس الدال عليه نص ودليل الكتاب فإنه (بالإضافة إلى عموم الخبر المتواتر) أي الثابت بالخبر المتواتر فإنه يجري فيه هذا الخلف.

(أما قياس خبر الواحد) أي الدال عليه خبر الواحد (إذا عارض عموم القرآن فإنه لا يخفى ترجيح الكتاب) عليه وتقديمه عليه وبذلك يطرح ذلك القياس ويعمل بهذا العموم وهذا (عند من لا يقدم) خصوص (خبر الواحد على عموم القرآن) وقد تقدم ذكر من يمنع هذا التقديم (أما من يقدم الخبر) خبر الواحد على عموم القرآن فيخصصه به - وهو الجمهور - (فـ)ـإنه (يجوز) ويمكن في حقه (أن يتوقف في) جواز تقديم (قياس) هذا (الخبر) خبر الواحد على هذا العموم وتخصيصه به، هذا ما يتصور أن يكون رأي هؤلاء في حق هذا القياس (فإنه) بالإضافة إلى مدلول خبر الواحد (قد ازداد ضعفا وبعدا) من القطع وذلك لاستناده إلى مناط قد يكون ظني الوجود والمناسبة حتى إن من العلماء من لا يلتفت إلى الجهة التي تبنى عليها الأقيسة في الأدلة وهي جهة التعليل، وإن كان يقبل الأخذ بظاهر اللفظ وما كان ذلك منه إلا لضعف هذه الجهة - جهة القياس -.

نعم، لا شك أن الأقيسة على مراتب فبعضها أقوى من بعض (و)بذلك فإن (ما) أي القياس الذي (في معنى الأصل) الذي استنبط منه هذا القياس (و)القياس (المعلوم) ثبوت دلالة هذا الأصل عليه (بالنظر الجلي) أي البين هو قياس (قريب من الأصل) الذي بني عليه، وبناء على هذا (فـ) إنه (لا يبعد أن يكون) الظن القائم بهذا الضرب من القياس (أقوى في النفس) من حيث حجيته (في بعض الأحوال) التي تعتريه، وأرجح (من ظن العموم) ـ فيه إضافة المدلول للدال ـ أي الظن الذي يدل عليه العموم ويفيده، وهو ظن كونه مستغرقا لجميع ما يصلح له من أفراد، وبذلك (فـ) إن الترجيح فيما هذا حاله من الأقيسة و (النظر فيه) موكول (إلى المجتهد) فما أداه إليه نظره واجتهاده من حكم في ذلك صار إليه.

(فإن قيل) هل هذا (الخلاف) الواقع (في أصل هذه المسألة) وهو تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والقياس (من جنس الخلاف) الذي (في القطعيات) وهي التي يقطع فيها ببطلان خلاف من خالف فيها (أو) ليس كذلك وإنما هو من جنس الخلاف الذي يجري (في) الأمور (المجتهدات) وهي التي لا يقطع فيها بفساد قول المخالف وإنما يظن كونه فسادا فيها، إذ هي من المسائل التي يحكم فيها بالظن فقط.

(قلنا) مجيبين عن هذا: (يدل كلام القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ على أن القول) والحكم (في تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب) يعني العموم الذي دل عليه الكتاب (و) كذلك القول والحكم (في تقديم القياس) المستنبط من الكتاب (على) هذا (العموم) أو القياس مطلقا على العموم كله سواء كان من الكتاب أو غيره (مما يجب القطع) والجزم (بخطأ المخالف فيه لأنه من مسائل الأصول) ومن المعلوم أن مسائل الأصول علمية، فلا بد فيها من القطع، وإنما كانت من مسائل الأصول لأنها مبنية على القطع والجزم. هذا هو رأي القاضي.

(و)أما الرأي الراجح (عندي) في هذه المسألة فهو (أن إلحاق هذا الخلاف (بـ)المسائل (المجتهدات) التي هي ظنية (أولى) وأرجح من إلحاقه بالقطعيات (فإن) الفاء تعليلية بمعنى اللام يعني لأن (الأدلة) التي سيقت في هذا الخلف (من سائر جوانبه) ليست متباينة تباينا كبيرا في الرتبة، بل هي (فيه متقاربة غير بالغة) فيما تفيده (مبلغ القطع) والجزم فكل الأدلة التي تضمنتها مادة القول والنظر في هذا الخلف أدلة ظنية فقط، وعليه فإن الخلف في هذه المسألة اجتهادي لابتنائه على الظن (والله أعلم) وأحكم.

وبهذا يتقرر أن المصنف قد خالف القاضي في تصنيف هذه المسألة حيث جعلها المصنف من المجتهدات وجعلها القاضي من القطعيات.

قال الزركشي: " وحينئذ فتوقف القاضي إنما هو عن القطع، ولا ينكر أن الأرجح التخصيص، ولكن عنده أن الأرجحية لا تكفي في هذه المسألة، لأن مسائل هذا الفن عنده قطعية لا ظنية، وحينئذ فنحن نوافقه على انتفاء القطع، وإنما ندعي أن الظن كاف في العمل، فلا نتوقف؛ وهو لا يكتفي بالظن، فيتوقف". (١)

بهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة التي بانتهاء الكلام عليها ينتهي الكلام على هذا الباب الثالث.

(١) البحر المحيط / ٣ / ٣٧٦ .

(الباب الرابع
في تعارض العمومين ووقت جواز الحكم بالعموم)

أي هذا هو (الباب الرابع) من القسم الرابع المعقود للنظر في الصيغة، وهذا الباب مرسوم ومعقود في شأن (تعارض العمومين) وما يتعلق بذلك (و)في بيان (وقت جواز الحكم بالعموم) والأخذ به واعتماد المجتهد على ما يقتضيه من شمول واستغراق.

(و)هذا الباب (فيه فصول) تتضمن المادة المعرفية والنظرية المسطورة فيه، فلنصر إلى إيراد متضمنات هذه الفصول قائلين:

(الفصل الأول في التعارض)

أي هذا هو (الفصل الأول) من الفصول التي احتوى عليها هذا القسم، وهذا الفصل مرسوم (في) بيان (التعارض) وكشف الغطاء على صوره.

فأما التعارض لغة فهو تفاعل من العرض ـ بضم العين ـ وهو الناحية والجهة، كأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض أي ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ حيث وجه.

وأما في الاصطلاح فإنه: "تقابل الدليلين على سبيل الممانعة" ويجب أن ينبه هنا على أن التعارض لا يقع بين الأدلة الشرعية والأدلة العقلية ولا بين الأدلة الشرعية بعضها مع بعض على وجه الحقيقة، وإنما يكون ذلك حاصلا في ذهن المجتهد فقط، وهذا التعارض جائز بل هو واقع في حقيقة الأمر، وهذا هو الذي كلامنا فيه.

فإذا علمت هذا وتصورته لكون تصوره أمرا ضروريا إذ لا مطمع في طلب معرفة شيء ما دون تصوره فـ(اعلم أن) الأمر المعرفي (المهم) الذي ينبغي

أن يكـون هـو المعروف (الاول) في هذا المقام هو (معرفة محل التعارض) أي المكان الذي يمكن أن يقع فيه التعارض ويصح وقوعه فيه ومعرفة المحل الذي لا مجال للتعارض فيه.

وإذا تقرر هـذا (فـ)ـإننا نبوح أولا ببيان هـذا الـذي ليس محـلا للتعارض و(نقول) فيه: (كل مـا) أي المحـل الـذي (دل فيه العقل على أحد الجانبين) المتعارضين (فـ)ـإنه محـل (ليس للتعـارض) الحقيقي (فيه مجال) ومحل وجود (إذ الأدلـة العقلية) وأحكامها (يستحيل نسخها) ورفعها، (وتكاذبها) أي تكذيب بعضها لبعض، فكل ذلك محال، ممتنع.

فالدليل العقلي قطعي لا سبيل إلى نقضه ورفع حكمه، وبذلك فهو يقضي على غيره من الأدلة الأخرى ولا يقضي عليه غيره، وبهذا تقرر أن الظني من الأدلة لا يعارض القطعي لأنه لا تعادل بينهما ولا تعارض لانتفاء الظن لأنه يستحيل وجود ظن في مقابلة يقين فالقطعي هو المعمول به والظني لغو.

وعليه (فـ) إنه (إن ورد دليل سمعي) كنص من الكتاب أو من السنة (على خلاف) ما يقتضيه دليل (العقل) كالاستحالة (فـ)ـذلك الدليل السمعي على ما تقتضيه القسمة العقلية فيه (إما أن لا يكون متواترا) وإنما هو خبر الواحد، فإن كان خبر الواحد (فـ)ـإنه (يعلم) بسبب مخالفته لدليل العقل (أنه غير صحيح) وأنه باطل، لأن مخالفة الظني للقطعي دليل على فساد هذا الظني وبطلانه، (وإما أن يكون) دليلا (متواترا) قطعي الثبوت ظاهر الدلالة (فـ) إن كان كذلك فإنه لا يسقط ولا يقضى عليه بعدم صحته وإنما (يكون مؤولا) يخرج عن ظاهره حتى يوافق الدليل العقلي الذي يعارضه بظاهره (و) بناء على هذا (لا يكون متعارضا) مع هـذا الدليل العقلي وهذان القسمان جائزان بل هما واقعان (وإما) أن يكون (نص متواتر) فيه إضافة الموصوف للصفة يعني نصا متواترا، وبذلك يكون

قطعي الدلالة قطعي الثبوت (لا يحتمل الخطأ) في نقله وروايته والحكم بثبوته (ولا التأويل) في معناه ومدلوله (وهو على خلاف دليل العقل) هذا هو القسم الثالث من هذه الأقسام ووجوده ممتنع (ف)إن مخالفة الدليل العقلي لهذا الضرب من الأدلة الشرعية لا سبيل إليه إذ (هذا محال) وجوده وحصوله (لأن دليل العقل لا يقبل النسخ) والرفع والإزالة (ولا البطلان) والدليل الشرعي المتواتر النص لا يقبل الكذب والخطأ، وهذا كله بين فإنه لو أمكن نسخ مقتضى الأدلة العقلية وإبطالها لما بقي علم ولا معرفة للناس، بل يصير العلم والجهل سواء، ولو أمكن تطرق الكذب والخطأ إلى الدليل الشرعي النص المتواتر لجاز الكذب على الشارع، ولكان في ذلك تكذيب لما يقتضيه العقل نفسه في حق الرسول من حيث كونه رسولا، والخبر المتواتر من حيث كونه حجة قطعية.

وإذ قد بينت هذه الأقسام وتبينت أحوالها وأحكامها فلنصر إلى التمثيل للجائز منها قائلين:

(مثال ذلك) النص الشرعي (المؤول في) المسائل (العقليات) أي التي يقضى فيها بما تقتضيه العقول لأن أدلتها هي التي تحكم فيها (قوله تعالى: " الله خالق كل شيء ") فإنه مخصص بالعقل (إذ خرج) من عمومه (بدليل العقل ذات) الله سبحانه (القديم و)كذلك (صفاته) فإن ذلك كله ليس من خلقه ـ سبحانه ـ لاستحالة ذلك، فهذا النص القرآني مما حكم فيه الدليل العقلي فاقتضى فيه هذا التخصيص فصير إليه في حقه بلا خلاف.

(و)مثله من حيث تحكيم العقل والعمل به في حمله على معناه (قوله تعالى: " وهو بكل شيء عليم ") فإنه قد (دل العقل على عمومه) موافقا لظاهر هذه الآية، وبذلك فإن هذا العموم هو الحكم الذي يعتمد عليه فلا يصار إلى ما سواه إن خالفه بل يؤول ليوافقه.

قال إمام الحرمين: " الذي يوافق دلالة العقل يقر على عمومه، والذي يخالف دلالة العقل يخصص بها أو يحمل على المجاز بها ".

(و)من ثم فإن هذا العموم (لا يعارضه) على وجه الحقيقة (قوله تعالى: " قل أتنبؤون الله بما لا يعلم ") لأنه لا دلالة فيه على أن هؤلاء ينبؤون الله بما لا يعلم وأن ذلك فيه دليل على أنه يوجد ما لا يعلمه سبحانه، وإنما هو استفهام إنكاري مفاده التقريع والتهكم بهؤلاء (إذ معناه أتنبؤونه بما لا يعلم) سبحانه (له أصلا) ولا وجودا (أي يعلم تعالى أنه) في واقع أمره (لا أصل له) وهو العالم بجميع المعلومات، وما لا يعلمه الله تعالى الذي هو العالم بجميع المعلومات لا يكون له تحقق ووجود أصلا؛ إذ هو عالم بكل شيء، وبناء على ذلك فإن هذا الذي تنبئونه به لا تحقق له ولا وجود له.

قال الطبري: " قال الله لنبيه محمد صلى الله عليه وآله: (قل) لهم (أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض)، يقول: أتخبرون الله بما لا يكون في السموات ولا في الأرض؟ وذلك أن الآلهة لا تشفع لهم عند الله في السموات ولا في الأرض. وكان المشركون يزعمون أنها تشفع لهم عند الله. فقال الله لنبيه صلى الله عليه وآله: قل لهم: أتخبرون الله أن ما لا يشفع في السموات ولا في الأرض يشفع لكم فيهما؟ وذلك باطل لا تعلم حقيقته وصحته، بل يعلم الله أن ذلك خلاف ما تقولون، وأنها لا تشفع لأحد، ولا تنفع ولا تضر"[(١)].

وقال الزمخشري: " أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِما لا يَعْلَمُ أتخبرونه بكونهم شفعاء عنده، وهو إنباء بما ليس بالمعلوم لله، وإذا لم يكن معلوما له وهو العالم الذات المحيط بجميع المعلومات، لم يكن شيئا لأن الشيء ما يعلم ويخبر عنه، فكان خبراً ليس له مخبر عنه. فإن قلت: كيف أنبأوا الله بذلك؟ قلت: هو تهكم

---

(١) تفسير الطبري (١٥/ ٤٦)

بهم وبما ادعوه من المحال الذي هو شفاعة الأصنام، وإعلام بأنّ الذي أنبؤا به باطل غير منطو تحت الصحة، فكأنهم يخبرونه بشيء لا يتعلق به علمه كما يخبر الرجل الرجل بما لا يعلمه"[1].

وقال الرازي: " قوله تعالى: قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السماوات ولا في الأرض سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ عما يشركون.

اعلم أن المفسرين قرروا وجها واحدا، وهو أن المراد من نفي علم الله تعالى بذلك تقرير نفيه في نفسه، وبيان أنه لا وجود له البتة، وذلك لأنه لو كان موجودا لكان معلوما لله تعالى، وحيث لم يكن معلوما لله تعالى وجب أن لا يكون موجودا، ومثل هذا الكلام مشهور في العرف، فإن الإنسان إذا أراد نفي شيء عن نفسه يقول: ما علم الله هذا مني، ومقصوده أنه ما حصل ذلك قط"[2].

(و)كما لا يعارضه ما ذكر من هذه الآية (لا يعارضه) كذلك (قوله تعالى: " حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم " إذ معناه) في الحقيقة إنما هو حتى يتحقق (أنه تعالى يعلم) أن (المجاهدة كائنة وحاصلة) في واقع الأمر، فالذي حدث هو تعلق علمه سبحانه بذلك (و) من المقرر المعلوم أنه سبحانه (في الأزل لا يوصف علمه بتعلقه بحصول المجاهدة) وإن كان علمه بوقوعها فيما لا يزال أمرا ثابتا، وحدوث هذا التعلق لا يستلزم الحدوث في علمه تعالى الذي هو شيء واحد حقيقة، والتعلق إنما هو صفة أزلية صالحة لدرك ما يعرض عليها على وجه لا يستحيل، قال الشهرستاني: لسنا نعني بالتعلقات علائق حسية ولا حبائل خيالية، ولا ينفي التناهي عن المعلومات أعدادا من المعلومات غير متناهية حاصرة في الوجود بل نعني بالتعلق والمتعلق

---

(١) تفسير الزمخشري (٢/ ٣٣٦)

(٢) تفسير الرازي (١٧/ ٢٢٧)

أن الصفة الأزلية صالحة لدرك ما يعرض عليها على وجه لا يستحيل فيعبر عن تلك الصلاحية نحو الدرك بالتعلق ويعبر عن جهة العرض عليه حتى يدركه بالمتعلق ثم وجوه الجائزات على التقدير غير متناهية فالمتعلقات غير متناهية فالتعلقات غير متناهية فالعلم القديم صفة متهيئة لدرك ما يعرض عليها على وجه الجواز دون الاستحالة".[1]

خلاصة القول أن هذا كله لا يعارض هذا العموم المتقرر بالدليل العقلي والنص الشرعي المذكور ـ عموم علمه تعالى وشموله بلا تناه على وجه جائز ـ.

هذا ما يتعلق بعموم علمه تعالى وكونه أمرا مقطوعا به.

(و)من أمثلة هذا الضرب من المؤول بدليل العقل (كذلك قوله تعالى: " وتخلقون إفكا ") فإنه (لا يعارض) على وجه الحقيقة (قوله تعالى: " الله خالق كل شيء ") لأن المراد بخلق الإفك في هذه الآية (والمعني به) إنما هو (الكذب) فمعنى خلق فلان الإفك: كذب، فاختلاقهم الإفك هو تسميتهم الأوثان آلهة أو شركاء لله أو شفعاء إليه، فهذا هو معنى خلق الإفك (لا الإيجاد) من العدم، وفسر خلق الإفك هنا أيضا بنحت الأصنام وصنعها، قال الزمخشري: أو سمى الأصنام إفكا، وعملهم لها ونحتهم خلقا للإفك، (ولا يعارضه) كذلك (قوله تعالى: " وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير " لأن) لفظ تخلق هذا (معناه تقدر) وتصور أي تقدر وتصور من الطين شكل طير وصورته (والخلق) هنا (التقدير) وفي اللسان: الخلق التقدير وخلق الأديم يخلقه خلقا قدره لما يريد قبل القطع وقاسه ليقطع منه مزادة أو قربة أو خفا، قال زهير يمدح رجلا:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ... ـض القوم يخلق ثم لا يفري

(١) الشهرستاني/ نهاية الإقدام/ ٢٣٥ .

يقول أنت إذا قدرت أمرا قطعته وأمضيته وغيرك يقدر ما لا يقطعه لأنه ليس بماضي العزم وأنت مضاء على ما عزمت عليه.

خلاصة القول أن الخلق هنا إنما هو التقدير أو الصنع وعليه فإنه لا يعارض قوله تعالى: " الله خالق كل شيء" كما تقدم ذكره.

قال الرازي: " المسألة الثانية: " أخلق لكم من الطين": أي أقدر وأصور وقد بينا في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ﴾ [البقرة: ٢١] أن الخلق هو التقدير ولا بأس بأن نذكره هاهنا أيضا فنقول الذي يدل عليه القرآن والشعر والاستشهاد:

أما القرآن فآيات:

أحدها: قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ١٤﴾ [المؤمنون: ١٤] أي المقدرين، وذلك لأنه ثبت أن العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والإبداع فوجب تفسير كونه خالقا بالتقدير والتسوية.

وثانيها: أن لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى في سورة الشعراء ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلۡأَوَّلِينَ ١٣٧﴾ [الشعراء: ١٣٧] وفي العنكبوت ﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ﴾ [العنكبوت: ١٧] وفي سورة ص ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا ٱخۡتِلَٰقٌ ٧﴾ [ص: ٧] والكاذب إنما سمي خالقا لأنه يقدر الكذب في خاطره ويصوره.

وثالثها: هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله أني أخلق لكم من الطين أي أصور وأقدر وقال تعالى في المائدة ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [المائدة: ١١٠] وكل ذلك يدل على أن الخلق هو التصوير والتقدير.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ [البقرة: ٢٩] وقوله خلق إشارة إلى الماضي، فلو حملنا قوله خلق على الإيجاد والإبداع،

لكان المعنى: أن كل ما في الأرض فهو تعالى قد أوجده في الزمان الماضي، وذلك باطل بالاتفاق، فإذن وجب حمل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وهو أنه تعالى قدر في الماضي كل ما وجد الآن في الأرض.

وأما الشعر فقوله:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض   القوم يخلق ثم لا يفري

وقوله:

ولا يعطي بأيدي الخالقين ولا   أيدي الخوالق إلا جيد الأدم

وأما الاستشهاد: فهو أنه يقال: خلق النعل إذا قدرها وسواها بالقياس والخلاق المقدار من الخير، وفلان خليق بكذا، أي له هذا المقدار من الاستحقاق، والصخرة الخلقاء الملساء، لأن الملاسة استواء، وفي الخشونة اختلاف، فثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والتسوية"(١).

(و)كما لا يعارضه ما ذكر من الآية (كذلك) لا يعارضه (قوله سبحانه: " أحسن الخالقين " أي المقدرين) فالخلق في هذه الآية بمعنى التقدير على غرار الخلق في الآية السابقة " وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير " فالخلق في كليهما بمعنى التقدير، وهذا هو التأويل الذي صير إليه في حق هاتين الآيتين لأنه يتحقق به دفع هذه المعارضة الموهومة بينها وبين ثبوت الخلق لله تعالى وحده وهو الأمر الذي قضى به الدليل العقلي على قطع وحملت عليه الآية المذكورة.

وهذا التأويل -كما ترى- هو إخراج لهذين النصين اللذين خالفا -على ما يبدو- هذا الدليل العقلي وصرفهما عن ظاهرهما، وتفسيرهما بمعنى يوافق هذا الدليل العقلي الذي يبقى بهذا التصرف بلا معارض، ومن ثم يؤخذ به

---

(١) تفسير الرازي (٨/ ٢٢٧)

(فـ) يحكـم ويقضى بـه على قطع وجزم و(هكذا أيضا) يكـون (تأويل) كل (ما خالف دليل العقل) وعارض ما يقضي به من حكم (أو خالف دليلا شرعيا دل العقل على عمومه) كقوله تعالى المذكور وهو قوله "والله بكل شيء عليم".

هـذا ما يتعلق بتعارض العقل الصريح مع خبر الواحد وتعارضه مع النص الشرعي المتواتر إن كان ظاهر الدلالة وكذلك إن كان نصا، وهذا أيضا بيان ما يسلك في ذلك من عمل فليمض على هذا السنن بهذا التفصيل.

وبعـد هـذا البيـان المتعلق بتعارض العقل والنقل - الأدلة النصية الشرعية - نصير إلى إيراد ما ينبغي عمله في حال تعارض دليلين نقليين - شرعيين - قائلين في ذلك:

فصل في بيان ما يجب عمله
إذا تعارض دليلان شرعيان في ظن المجتهد

اعلم أن ما تقدم ذكره جار في شأن الأمور والمسائل العقلية (أما) المسائل والأمور (الشرعيات فـ)ـإنها إذا تعارضت فيها الأدلة من حيث ما يقال به من حكم في حقها وشأنها، فإنه يسلك في حملها على معانيها وبيان المراد بها مسلك آخر، وهو المصير إلى الجمع قبل الترجيح، ذلك أنه (إذا تعارض فيها) أي في الأمور الشرعية (دليلان شرعيان) فهما من حيث العلاقة الدلالية بينهما (إما أن يستحيل الجمع بينهما) أي بين مدلوليهما ومعنييهما ويمتنع (أو يمكن) الجمع بينهما (فإذا امتنع الجمع بينهما لكونهما متناقضين) حقا (كقوله " من بدل دينه) يعني ارتد عن الإسلام (فاقتلوه و)قوله -مثلا- (من بدل دينه فلا تقتلوه) وكقوله (لا يصح) أي لا ينعقد (نكاح بغير ولي) وقوله -مثلا- (يصح نكاح بغير ولي) فهذا ونحوه إن صدر من الشارع بهذه الصورة المطلقة المتناقضة (لابد أن يكون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا) إذ لا سبيل إلى الجمع فيما هذا حاله، ويعرف الناسخ بتأخر نزوله أو تلفظ الشارع به في الزمان والمنسوخ بتقدمه فيه، وهذا العلم به متوقف على معرفة تاريخ نزولهما إن كانا من الكتاب وتاريخ نطق النبي بهما إن كانا خبرين، (فإن أشكل) هذا (التاريخ) فلم يعلم (فـ)ـإنه (يطلب) درك (الحكم) الذي تناقضا فيه (من دليل آخر) غيرهما (ويقدر) أي يفرض حصول (تدافع النصين) فكل واحد منهما يفرض ويقدر أنه يدفع الآخر بحيث لا يمكن لأي منهما أن يكون دليلا معتبرا، وإنما قيل إن هذا يفرض ويقدر لأن الأدلة الشرعية لا تتعارض ولا تتناقض حقيقة، إنما يكون ذلك حاصلا في ذهن متلقيهما، وقد يكون ذلك لعدم معرفته بحقيقة أمرها والمراد بها، لأمور قضت بذلك عليه.

وعلى وجه الجملة نقول هنا: إننا نقدر هذا الذي ذكر ونفرضه إذا جهل هذا التاريخ، ثم نصير إلى البحث عن الحكم الذي تناقض فيه الدليلان وإلى طلبه من دليل آخر - كما سبق ذكر ذلك - (فإن عجزنا عن) معرفة (دليل آخر) يؤخذ منه هذا الحكم (ف)إننا (نتخير) ونختار (العمل بأيهما) شئنا.

قال إمام الحرمين في "التلخيص": فلا طريق إلا المصير إلى التخيير، فإنا نعلم أنا لم نكلف جمع الضدين، وثبت بدلالة الإجماع تعلق التكليف بقضية أحد اللفظين، فلا وجه في الابتدار له إلا التخيير"[1]. والمصير إلى هذا التخيير هو ما ذهب إليه أبو هاشم.

نعم يصار إلى هذا إذا تعذر الترجيح، وأما إن أمكن تحصيله فإنه ينبغي المصير إليه؛ إذ الانصراف إليه هو الراجح ما أمكن وإنما رجح المصير إلى الترجيح في هذا الحال، ثم التخيير بعده (لأن) الأفعال (الممكنات) العارضة به -أي بهذا الحال- في حق هذين الدليلين ممكنات (أربعة) -ذكرها باعتبار أنها جمع ممكن- وهذه الممكنات الأربعة هي:

أولا: (العمل بهما) معا (و)هذا أمر لا سبيل إليه إذ (هو متناقض) في ذاته ففعل أحدهما ينقض الآخر فالجمع بينهما أمر مستحيل. وبذلك فإن تسمية المصنف هذا بالممكن غير بين، إذ المستحيل لا يوصف بالإمكان. وعلى كل فهذا الممكن الأول كما قال المصنف، ولعله قد رعى اتصاف ذلك بالإمكان لولا التعارض القائم بهما.

ثانيا: إهمالهما (أو اطراحهما) هذا هو الفعل الثاني، ومفاده تركهما معا وعدم الالتفات إليهما كأنهما معدومان، وهذا أيضا باطل لما يترتب عليه و(هو إخلاء الواقعة) التي هي محل ما ورد في هذين الدليلين من حكم (عن الحكم) والأصل أنه لا تخلو واقعة من حكم شرعي.

---

(١) (ص: ٢١١).

(أو استعمال واحد) من هذين الدليلين المتعارضين (بغير مرجح) ولا دليل يقضي بذلك، وهذا تصرف باطل؛ إذ (هو تحكم) وهو الحكم بلا دليل ولا برهان. وهذا الفعل هو الممكن الثالث.

(فـ)ـإذا أدركت بطلان الإتيان بهذه الممكنات كلها والمصير إليها علمت أنه (لا يبقى إلا التخيير) المذكور، فالمجتهد مخير، فله ان يختار العمل بأحد الدليلين.

وهذا التخير جائز شرعا إذ هو من الضرب الذي يجوز ورود التعبد به ابتداء، ويعلم هذا بأن يعدد الشارع الفعل المكلف به ويجعل الخيار للمكلف في الإتيان بما شاء منها ويعرف ذلك إما بالنص كما في خصال الكفارة وإما بوضع علامتين أو دليلين مختلفين، ويحيل أمر الاجتهاد والاختيار في ذلك للمكلف فما أداه إليه نظره في ذلك من حكم وجب عليه المصير إليه، وهذا بين فإن تعدد ما يرشد إلى الحكم يتضمن الإذن الشرعي في المصير إلى ذلك (فإن الله تعالى لو كلفنا) فعلا (واحدا بعينه لنصب عليه دليلا) يقضي بالإتيان به وحده بلا التباس ولا معارضة (ولجعل لنا إليه) أي إلى العلم به وإدراكه (سبيلا) يدرك منه بلا إشكال وعلى بيان تام وإنما قلنا هذا (إذ لا يجوز تكليف بالمحال) بل هو ممتنع كما تقدم بيان ذلك.

(وفي) شأن (التخيير بين الدليلين) الشرعيين المتعارضين (مزيد غور) وعمق يحتاج إلى كشف الغطاء عنه (سنذكره) ونبين وجهه في كتاب الاجتهاد) وذلك سيكون على وجه التعيين (عند) ذكر (تحير المجتهد) بحصول عجزه عن الترجيح بين الدليلين المتعارضين وعدم وجود دليل آخر يصير إلى الحكم به في مورد هذين الدليلين، (و)عند ذكر (تخيره) بين هذين الدليلين ووجهه ما تقدم ذكره.

هذا بيان السبيل الذي يجب اتباعه في حال حصول امتناع الجمع بين الدليلين، وهو الاحتمال الأول الذي يعرض في أمر التعارض هذا.

وإذ قد تقرر هذا ونجز فلنصر الآن إلى الكلام على الاحتمال الثاني وهو إمكان الجمع بين الدليلين المتعارضين فنقول:

(أما إذا أمكن الجمع) بين الدليلين المتعارضين (بوجه ما) من الوجوه التي تفضي إلى العمل بهما معا (فهو) يصح رجوع هذا الضمير إلى الإمكان -إمكان الجمع- كما يصح رجوعه إلى الجمع فكلاهما محتمل وصحيح ما يكون عنه من معنى وعليه فإنه يمكن أن يقرر هذا الكلام على كلا المعنيين ويستفاد منه سقوط التعارض بين الدليلين لكن الظاهر هو رجحان رجوعه إلى الإمكان، وعليه فمعنى هذا الكلام: وأما إذا أمكن هذا الجمع بوجه ما من الوجوه التي تفضي إلى العمل بالدليلين معا (ف)إن هذا الإمكان ليس على مرتبة واحدة وإنما (هو على مراتب) متباينة من حيث قوة هذا الإمكان فيها.

(المرتبة الأولى) مرتبة الإمكان الذي في الجمع بين دليل (عام و) دليل (خاص) وذلك (كقوله: عَلَيْهِ السَّلَامُ: فيما سقت السماء العشر) أخرجه البخاري بلفظ: «**فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا العُشْرُ**»[1]، (مع قوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لا صدقة فيما دون خمسة أوسق) أخرجه البخاري بلفظ: (ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة) ظاهر الحديث الأول أن كل مسقي بالسماء والعيون أو كان عثريا -وهو ما لا يحتاج في سقيه إلى تعب بدالية وغيرها- فيه العشر سواء كان قليلا أو كثيرا، وبناء على هذا فإن ظاهر هذا الحديث قاض بعموم وجوب الزكاة في ذلك كله، وظاهر الحديث الثاني أن وجوب الزكاة مخصوص

(١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء، رقم الحديث (١٤٨٣).

بالخمسة الأوسق فما فوقها، فتعارضا فيما دون هذه الخمسة، فأما الأول فإنه يقضي بوجوب الزكاة فيها والثاني يقضي بخلاف ذلك.

هذه هي صورة ما تقابل فيه الدليلان وأما ما تقرر في ذلك من حكم (فقد ذكرنا من مذهب القاضي أن التعارض واقع) حقيقة وإنما ذهب القاضي إلى القول بهذا هنا (لـ)أجل (إمكان) واحتمال (كون أحدهما) أي أحد الدليلين (نسخا) يعني ناسخا لحكم الآخر، ويتصور هذا (بتقدير إرادة العموم) والاستغراق (بــ) ذلك الدليل (العام) إذ لو قدر حصول تلك الإرادة به سيرفع حكم ذلك الدليل الخاص وينسخه. هذا ما بين به المصنف مذهب القاضي هنا.

وقال الأبياري في بيان مذهب القاضي هذا هنا: "وذهب القاضي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- إلى أنهما يتعارضان. ولكنه يقول: إن ثبت تأخير الخاص، وجب المصير إليه، لأنه إما أن يكون بيانا، وإما أن يكون ناسخا.

وإن تأخر العام، فهذا موضع الخلاف. فذهب الفقهاء إلى أنه بيان وإن تقدم، أعني الخاص. وذهب القاضي إلى الوقف، لاحتمال أن يكون المراد بالعموم الشمول، فيكون ناسخا، ويحتمل أن يكون المراد به البعض، فيكون الخاص سببا"[1]. هذا هو مذهب القاضي.

(و)أما المذهب (المختار) عندنا فهو (أن يجعل) ذلك الدليل الخاص (بيانا) للعام فيخصص به، وهذا مذهب الأكثرين، (و)بناء على هذا الجعل فإنه (لا يقدر النسخ) ولا يفرض وجوده (إلا لضرورة) قضت بأنه لا مندوحة من القول به، فإن عدم الاضطرار إليه اجتنبه واتّقاه (فإن فيه) ما يضعف القول به والمصير إليه وهو (تقدير دخول ما دون) خمسة أوسق التي هي (النصاب تحت) ما يدل عليه هذا اللفظ العام من عموم (وجوب العشر) في كل ما ذكر

---

(١) التحقيق والبيان، (٤/ ٣٠٤).

(ثم خروجه) وتخصيصه (منه وذلك) أمر لا دليل عليه فـ (لا سبيل إلى إثباته بالتوهم) إذ التوهم لا تثبت به الأحكام، كما أنه لا سبيل إلى القول به (من غير ضرورة) كما سبق ذكر ذلك. هذا ما يتعلق بهذه المرتبة الأولى.

(المرتبة الثانية) من هذه المراتب (وهي قريبة من) المرتبة (الأولى) المذكورة، قريبة منها من حيث إمكان جريان الجمع فيها وحصول بيان أحد الدليلين للآخر، وهو ما يسقط التعارض بينهما، وهذه المرتبة هي (أن يكون اللفظ المؤول) المخرج عن ظاهره لأجل الجمع بينه وبين الآخر المعارض له لفظا (قويا في الظهور) لدلالته الوضعية على ذلك، فكان بذلك (بعيدا عن التأويل) من جهة تقابله بذلك الدليل الذي يعارضه، ومن ثم (لا ينقدح) في النفس جريان (تأويله) وجواز إخراجه عن ظاهره (إلا بتقدير قرينة) تقضي بذلك، وقد تكون قولا. وما كان هكذا (فكلام القاضي) الذي متضمنه حصول التعارض حقيقة وإمكان النسخ فيه (أوجه) من قوله الأول الذي تقدم إيراده في المرتبة الأولى. هذا ما يتعلق بصورة هذا الضرب من التعارض وما صير إليه من الجمع في حقه.

(و) أما (مثاله) فهو (قوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ- إنما الربا في النسيئة) أي التأخير في القبض لما تشترط فيه المناجزة، وهذا لفظ هذا الحديث (كما رواه ابن عباس) وأخرجه عنه الشيخان وغيرهما. وهذا الحديث قاض بحصر الربا في النسيئة وبذلك (فإنه كـ) الدليل (الصريح في نفي) وجود (ربا الفضل) وهو بيع ربوي بمثله مع الزيادة في أحد المثلين، ومثله في الحكم قرض بزيادة. (و) -الواو واو المعية أي بمعنى مع- فيكون نظم هذا الكلام قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "إنما الربا في النسيئة" مع (رواية عبادة بن الصامت في قوله ﷺ: "الحنطة بالحنطة مثلا بمثل") هذا ما ذكره المصنف، لكن الصحيح أن هذا اللفظ وارد في رواية أبي هريرة

التي في قولـه ﷺ: " الذهـب بالذهب والشـعير بالشعير والحنطـة بالحنطة مثلا بمثل". أما رواية عبادة بن الصامت فهي (عن النبي ﷺ قال: «**الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَالفِضَّةُ بِالفِضَّةِ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَالبُرُّ بِالبُرِّ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَالمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ مِثْلاً بِمِثْلٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى، بِيعُوا الذَّهَبَ بِالفِضَّةِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ، وَبِيعُوا البُرَّ بِالتَّمْرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ، وَبِيعُوا الشَّعِيرَ بِالتَّمْرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ**»[(١)].

وهـذا الحديـث -كمـا تـرى- (صريـح في إثبـات ربـا الفضـل) وفي أنـه جار في الأصناف المذكورة، وعلى هـذا (فـ)ـإنه (يمكـن أن يكـون قولـه -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: «**إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ**»)[(٢)]، مخصوصا بما لا يجري فيه ربا الفضل، فيكون معناه حينئذ "إنما الربا في النسيئة" إذا كان العقد معقودا (في) ربويين (مختلفي الجنس) كالذهب والفضة والبر والتمر، -مثلا-. وبهذا يكون هـذا الحديث مـورده غير مـورد الحديـث الآخر، فيرتفع التعارض بينهما، هـذا هو الإمكان الأول الذي قد يترتـب عنه الجمع بيـن هذين الحديثيـن المتعارضين ويرتفع بـه التعارض بينهما (و) الإمكان الثاني هو أن (يكون) هذا الحديث "إنما الربا في النسيئة" (قد خرج) جوابا (عن سؤال خاص) إذ كان سؤالا (عن) الربويين (المختلفين) في الجنس (أو) جوابا عن سؤال (عن حاجة خاصة) متعلقة بربويين معينين، كالشعير والتمر مثلا، فيكون جواب الشارع واردا على هذه الصيغة العامة (إنما الربا في النسيئة)، وإنما اختير المصير إلى فرض هذا الذي ذكر من هاتين القرينتين (حتى ينقدح) في الذهن هذا (الاحتمال) والإمكان، (و)لا شك أن (الجمع) بهذا التقدير (ممكن)

---

(١) سـنن الترمـذي، باب مـا جـاء أن الحنطـة بالحنطة مثلا بمثـل وكراهية التفاضـل فيه، رقم الحديث (١٢٤٠).

(٢) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، رقم الحديث (١٥٩٦).

كما سبق بيان ذلك ووجهه، والتقدير الذي يرفع به التعارض ويتحقق به الجمع بين ما ظاهره التعارض أمر سائغ.

نعم هذا التأويل -كما تقدم ذكر ذلك- بعيد.

(و) لكن (المختار) هو (أنه وإن بعد) بمقتضى كون هذا اللفظ المؤول قويا في الظهور هو (أولى) وأرجح (من تقدير النسخ) والمصير إليه، لما في النسخ من تقدير دخول هذا المخصص تحت العموم بالتوهم، وإخراجه منه بالتوهم، والتوهم لا تبنى عليه الأحكام.

هذا ما قرر مرجحا في هذه الجزئية، فضعف به قول القاضي المذكور فيها، بل أبطل.

(ولقاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن) يعترض على هذا الذي تمسك به مخالفوه في هذه المسألة وساقوه حجة على رأيهم هذا، و(يقول) في ذلك: إن (قطعكم) و جزمكم (بأنه) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (أراد به) أي بقوله: " إنما الربا في النسيئة" ما تقدم ذكره (من الجنسين المختلفين) وأن هذا هو محل مفاد هذا الحديث من الحكم ما هو في واقع الأمر إلا (تحكم) إذ (لا يدل عليه) دليل (قاطع) يدل على ثبوته (و)لا دليل ظني يعتد به؛ إذ قصارى ما بني عليه هو التجويز العقلي المجرد، وهو ليس بدليل، ثم إن هذا الذي ادعيتموه من أنه المراد بهذا الحديث (يخالف ظاهر) هذا (اللفظ) لفظ هذا الحديث (المفيد للظن) ظن ثبوت ما يفيده من حكم ويدل عليه بظاهره وهو العموم، والظن المستفاد من ظواهر الألفاظ لا يترك إلا بدليل يقضي بذلك (و) أما (التحكم) أي تكلف إثبات حكم (بتقدير) مفروض بالاحتمال والإمكان (و)هو (ليس) مما (يعضده) ويقويه (دليل قطعي ولا) دليل (ظني) فإنه قول (لا وجه) معرفي أو نظري (له)، هذا ما يتأتى للقاضي أن يعترض به في هذا المقام وبذلك فإنه قول باطل، لا يستحق أن يلتفت إليه.

فإن قال القاضي هذا وباح به (قلنا) له ليس الأمر كذلك، فإن الذي يضطرنا إلى هذا التقدير و(يحملنا عليه) هو (ضرورة الاحتراز) والتحصن (عن النسخ) فإن الفرار من القول بالنسخ أمر ضروري ما لم يضطر إليه، ولم تبق مندوحة عنه.

هذا ما يجاب به عن قول القاضي هذا إلا أنه -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- قد يعترض مرة أخرى على هذا الجواب (فيقول فما المانع من تقدير النسخ و) فرضه هنا، فإنه أمر ممكن ومحتمل إذ (ليس في إثباته) وحصوله (ارتكاب محال) ولا قول بممتنع (ولا مخالفة دليل قطعي ولا ظني) وبناء على ذلك فهو سالم من المعارض المعتبر هنا. (و)ليس هذا متقررا (فيما ذكرتم) من هذا التأويل إذ فيه (مخالفة) مقتضى (صيغة العموم) التي هي هنا المفرد المعرف الذي هو الربا (و) مخالفة (دلالة) هذا (اللفظ) -الربا- التي هي كما تقدم ذكر ذلك -العموم-، وعطف المصنف قوله (دلالة اللفظ على صيغة العموم) قد يكون من باب عطف القول المرادف، وقد يكون من باب عطف المغاير، وحينئذ يكون في هذا التصرف مخالفتان الأولى مخالفة مقتضى العموم وهو جريان حكمه على كل أفراده، وهذه مخالفة خاصة، والثانية مخالفة دلالة اللفظ، وهذه مخالفة عامة، وتأثير هذين الأمرين في الاعتراض والنقض إنما يكون إذا كان أحدهما يدل بوجه على المراد، والآخر يدل بوجه آخر عليه، أو كان أحدهما يعضد الآخر في مقتضاه وهو الظاهر هنا.

وعلى كل فإن المصير إلى هذا التأويل فيه -كما هو رأي أرباب هذا الاعتراض- مخالفة مقتضى صيغة العموم ودلالة اللفظ (وهو) أي ما ذكر من هذه الصيغة ودلالة اللفظ (دليل ظني) وهو حجة في غير الأمور العلمية، وبناء على هذا فإن المصير إلى النسخ هنا سائغ (فما هذا الخوف والحذر من) القول بـــ(النسخ) ولماذا هذا الاتقاء له (وإمكانه) واحتمال وروده ووقوعه

(كإمكان) وقوع (البيان) فكلاهما مما قد يعرض في الأدلة الشرعية، ويرد عليها، وبذلك (فـ) إنه (ليس أحدهما) أي النسخ أو التخصيص (بأولى من الآخر) بالأصالة والاستحقاق الذاتي.

نعم هذا ما قد يحتج به القاضي ومن وافقه هنا ويستدلون به (فإن قلنا) له معترضين على قوله هذا: ما ذكرته أيها القاضي من المساواة بين النسخ والبيان غير مسلم، فإن (البيان) للأدلة الشرعية (أغلب على عادة الرسول -عَلَيْهِ السَّلَامُ- من النسخ) لها، (و) بذلك فـ(هو) أي البيان (أكثر وقوعا) وورودا في أقواله وأفعاله، والأغلب مقدم على النادر إذا تقابلا وتعارضا، وإن كانا احتمالين.

(فـ)ـإن (له) أي القاضي -رَحِمَهُ اللَّهُ- (أن يقول:) هذا الذي ذكرتموه غير مسلم (و)غير مقبول أيضا إذ (ما) هو (الدليل على) هذا الذي ادعيتموه من (جواز الأخذ بالاحتمال الأكثر) والأغلب على الظن وقد قضي في فروع مختلفة بالمصير إلى خلافه (و) من ذلك أنه (إذا اشتبهت) واختلطت (رضيعة بعشرة نسوة) أجنبيات حرم الزواج منهن جميعا على من تحرم عليه تلك الرضيعة من أخ لها أو ابن لها في الرضاعة ونحوهما، فكلهن حرام زواجه منهن، مع أن المحرمة عليه في واقع الأمر واحدة وهي تلك الرضيعة المحرمة عليه بالرضاع فقط، وعلى هذا (فالأكثر) من أولئك النسوة (حلال) ولكنه غلب النادر على الأغلب، وهذا دليل على أن الأغلب ليس معتبرا بنفسه ومن حيث هو.

(و)مثل هذه الصورة صورة اختلاط الطاهر الكثير بالنجس القليل أو الأقل كمثل ما (إذا اشتبه إناء نجس بعشرة أوان طاهرة فـ)ـإنه (لا ترجيح للأكثر) منها وهو العشر (بل لا بد) في ذلك (من الاجتهاد) في معرفة الحكم الذي يحق المصير إليه في ذلك (و) لا بد من (الدليل) الذي يقضى به في ذلك

وقد يكون هو الاحتياط، (و) مقتضى ذلك أنه (لا يجوز أن يأخذ) مريد التطهر بإناء من هذه الأواني إناء (واحدا) من هذه الأواني (ويقدر) أي يفرض (حله) أي حل الانتفاع بما فيه من ماء (أو) يقدر (طهارته) ويفرضها (لأن جنسه) وهو الطاهر في هذه الصورة (أكثر) وأغلب من جنس الآخر.

ومن ثم فإن بعض الفقهاء قرروا في هذه المسألة أنه لا يغلب الأكثر، وإنما عليه أن يجتهد، أو يحتاط.

قال ابن قدامة: " وظاهر كلام أحمد أنه لا يجوز التحري فيها بحال، وهو قول أكثر أصحابه. وهو قول المزني، وأبي ثور.

وقال ابن الماجشون: يتوضأ من كل واحد منهما وضوءا، ويصلي به"[١].

وقال ابن شاس: " قال الأصحاب: وهو الأشبه بقول مالك"[٢].

ومقتضى هذا كله أنه لا يعمل بالظن الراجح في مثل هذه المسائل.

نعم للقاضي أن يقول هذا (لكنا) لن نقبل متمسكه هذا، بل (نقول) له: إن (الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين) فهذا هو المعنى الذي يكون الظن عبارة عنه (ولكن) الذي تقرر في ذلك هو (أنه لا يجوز اتباعه) والأخذ به حجة في الدين (إلا بدليل) يوجب ذلك في حقه وعليه (فـ) إن (خبر الواحد لا يورث) في النفس (إلا غلبة الظن) فيما يفيده، ومع ذلك فإنه يتبع ويؤخذ بمقتضاه ليس من حيث إنه يفيد غلبة الظن بل (من حيث) إن (صدق العدل) في كلامه وإخباره (أكثر وأغلب من كذبه) فيه، كما هو معلوم، ومن حيث انعقاد الإجماع على العمل به.

---

(١) المغني لابن قدامة (١/ ٤٤، ٤٥)

(٢) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة (١/ ٢٤)

(و)كذلك (صيغة العموم) فإنها (تتبع) ويؤخذ بمقتضاها وليس ذلك لأن مفادها وهو استغراقها وشمولها لأفرادها مما يغلب على الظن، فغلبة هذا على الظن ليس هو موجب هذا الاتباع والأخذ، وإنما تتبع ويؤخذ بها (لأن إرادة ما يدل عليه الظاهر) ظاهر الألفاظ (أغلب وأكثر من وقوع غيره) وهو ما لا يدل عليه هذا الظاهر.

(و) هذا أيضا ما يجري في شأن القياس وحاله فإن (الفرق بين الفرع) وهو المقيس (والأصل) وهو المقيس عليه أمر (ممكن) ومحتمل، فهو (غير مقطوع ببطلانه) وعدمه (في الأقيسة الظنية) كقياس الدلالة وقياس الشبه (لكن) هذا الاحتمال والإمكان بمجرده ملغى اعتباره في شأن القياس إذ (الجمع) بين الفرع والأصل بهذا الدليل -القياس- (أغلب على الظن) جريانه وصحته من هذا التجويز العقلي لهذا الإمكان والاحتمال.

(واتباع الظن في) مجرى العمل بـ(هذه الأصول) -وهي خبر الواحد، والعموم، والقياس- ليس مشروعا لأنه مستفاد من هذه الأصول من حيث هي و(لا لكونه ظنا) و(لكنه) يتبع ويؤخذ به (لعمل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ به واتفاقهم عليه) أي على العمل به.

وبهذا الذي ذكر نعلم أن الظن الذي عضده الدليل هو الذي يتبع، وأما الظن المجرد فإنه لا يلتفت إليه، ومن هنا نعلم أرجحية التأويل السابق؛ وهو أنه ليس فيه تعارض وإنما هو بيان فإنه أولى من القول بالتعارض، لأن التعارض قد يترتب عنه نسخ أحد الدليلين للآخر، والنسخ لا يصار إليه في حق الدليل ما أمكن بقاؤه محكما، ثم يلي هذا الذي ذكر من هذه المرتبة في القبول القول بالنسخ.

وإنما قلنا بهذه الأرجحية هنا لأن ما بني عليه هذا التأويل وهو تخصيص العام هو الأغلب والأكثر في البيان النبوي من النسخ.

(وكذا نعلم) ثبوت هذه الأرجحية -أرجحية تقديم التخصيص على النسخ بغلبة البيان وقلة النسخ- ونعرفه (من سيرة الصحابة) العلمية فـ(إنهم ما اعتقدوا كون القرآن) الكريم (منسوخا من أوله إلى آخره و)لم يقولوا بذلك؛ لأن ذلك ليس حقا؛ إذ لم يثبت ولم يتقرر عموم النسخ لأحكام الشرع، وأما التخصيص فإنه قد ثبت جريانه في عمومات النصوص الشرعية الدالة على الأحكام؛ إذ قد ثبت وتقرر أنه (لم يبق فيه) أي القرآن لفظ (عام لم يخصص إلا قوله -تعالى-: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [سورة البقرة آية ٢٥] وألفاظ نادرة) تقدم ذكرها، (بل قدروا) وجعلوا (جملة ذلك) كله (بيانا) أي تخصيصا لتلك الألفاظ. وهذا دليل على أن النسخ لا يصار إليه إلا للضرورة، فهو يتقى ما أمكن جريان البيان بين الأدلة الشرعية بعضها مع بعض.

(و)يعضد هذا أنه قد (ورد) اللفظ (العام و) اللفظ (الخاص في الأخبار) فرب خبر واحد ورد فيه لفظ عام ولفظ خاص، فالخبر مما يتطرق إليه ذلك ويدخله فيكون عنه تخصيص ذلك العام بذلك الخاص (ولا يتطرق النسخ إلى الخبر) لاستحالة ذلك لما يفضي إليه من الكذب، بخلاف ما ذكر من هذا التخصيص فإنه يتطرق إليه، وقد ورد ذلك في بعض آي الذكر الحكيم، وذلك كقوله -تعالى-: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَلَاوَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [القلم: ٣٠]، فإنه أفاد (تخصيصا لقوله -تعالى-: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المرسلات: ٣٥]) الذي يفيد أنه لا نطق ولا كلام من الناس يوم القيامة على وجه الإطلاق والشمول ولكن قوله تعالى السابق خصص منه ما كان من الكلام على وجه التلاوم.

وفي هذا السنن يجري ما أخرج الحاكم عن عكرمة، عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: سأله نافع بن الأزرق، عن قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المرسلات: ٣٥] و ﴿فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ﴿١٠٨﴾﴾ ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾

[الصافات: ٢٧] و ﴿هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ ١٩﴾ فما هذا؟ قال: «ويحك هل سألت عن هذا أحدا قبلي؟» قال: لا، قال: " أما إنك لو كنت سألت هلكت، أليس قال الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ﴿وَإِنَّ يَوۡمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلۡفِ سَنَةٖ مِّمَّا تَعُدُّونَ ٤٧﴾ [الحج: ٤٧]؟ " قال: بلى، «وأن لكل مقدار يوم من هذه الأيام لون من هذه الألوان» هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه "(١).

وهكذا يكون هذا الخبر العام هنا قد لحقه التخصيص بما ذكر من هذه الآية.

(و)مثل هذا من حيث إنه مخصوص بالتخصيص دون النسخ (تخصيص قوله -تعالى-: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [سورة النمل آية ٢٣])، فإنه مخصص بالعقل والحس، إذ لا يمكن لها أن تؤتى كل شيء، والشيء يطلق على كل موجود، فهل تملك بلقيس كل موجود؟ هذا معلوم بالضرورة بطلانه، وعليه فإن كل شيء في الآية مقصور على ما يؤتاه مثلها من أهل الملك والسلطنة. قال الطبري: "وأوتيت من كل شيء يؤتاه الملك في عاجل الدنيا مما يكون عندهم من العتاد والآلة)".

(و) مثل هذا قوله -تعالى-(: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا﴾ [سورة الأحقاف آية ٢٥])، فالحس قاض بأن (كل شيء) في هذه الآية عام مخصوص، إذ لم تدمر السماء ولا الأرض كلها ولا الجبال، وهذا أمر مدرك بالحس على قطع.

(و) كذلك (قوله -تعالى-: ﴿يُجۡبَىٰٓ إِلَيۡهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [سورة القصص آية ٥٧])، فإنه بالضرورة الحسية والعقلية يعلم (أن كل شيء) هنا عام أريد به الخصوص، فإن الحرم لم تجب إليه كل الثمرات الموجودة في الأرض، وإنما يجبى إليه بعضها فقط.

(١) المستدرك على الصحيحين للحاكم، كتاب الأهوال، رقم: ٨٧١٠.

وهكذا كان المصير إلى البيان هو الأمر الغالب في تفسير النصوص الشرعية بعضها ببعض وحمل بعضها على بعض، وكان الصحابة على هذا السنن ماضين (و)من ثم (كانوا لا ينسخون) يعني لا يحكمون بالنسخ لنص ما (إلا بنص) شرعي قاض بذلك صريح في اقتضائه له والدلالة عليه (و)لا يصيرون إلى ذلك إلا عن (ضرورة) بحيث لا يجدون مندوحة لهم عنه (أما) النسخ (بالتوهم) والتجويز العقلي فإنهم (لا) يأتونه، ولا يصح عندهم المصير إليه، لأن النسخ آخر ما يقضى به عند تعارض الأدلة، وإنما يصار إليه إذا تعذر المصير إلى وجه ما من وجوه البيان، كالتقييد والتخصيص، والجمع بتعدد الموارد أو الوقائع، ونحو ذلك.

(ولعل السبب في ذلك) وهو المصير إلى اختيار البيان وتوقي النسخ (أن في جعلهما متضادين) الحكم طرحهما و(إسقاطهما إذا) تكافئا و(لم يظهر التاريخ) تاريخ وقوع الخطاب الشرعي بهما، فخفي المتقدم من المتأخر منهما وهو ما يترتب عنه امتناع القول بنسخ أحدهما للآخر، وإذا امتنع ذلك لم يبق إلا الحكم بتساقطهما وطرحهما، (و) هذا ما لا يحدث ولا يعرض إذا جعل أحدهما بيانا للآخر إذ (في جعله بيانا) له (استعمالهما) والعمل بهما معا، (وإذا تخيرنا) أي عرض علينا الخيار (بين الاستعمال) للدليلين الذين ظاهرهما التعارض، وبين (الإسقاط) لهما (فـ) إننا سنختار (الاستعمال) لهما إذ (الاستعمال هو الأصل) في الأدلة الشرعية (ولا يجوز الإسقاط) لأي دليل شرعي (إلا لـ) وجود (ضرورة) قضت بذلك، ولا يكون هذا إلا بحصول النسخ وثبوته، ولا يصار إليه إلا إذا تعذر المصير إلى غيره من أوجه البيان الأخرى.

وهنا ينبغي إيراد تنبيه متعلق بمذهب القاضي هنا، وفي بيان هذا التنبيه نقول: اعلم أن القاضي -رَحِمَهُ اللَّهُ- هو (أيضا) يقدم البيان على النسخ متى أمكن ذلك وظهر له رجحانه و(إنما يقدر النسخ) ويفرضه (بشرط أن لا

تظهر دلالة) قائمة بالدليلين (على إرادة البيان) بأحدهما للآخر، فإن ظهرت هذه الدلالة فإنه يقضي بموجبها ويحكم به، وهذا (مثاله قوله) -ﷺ-: «**لا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ**»، -بكسر الهمزة- وهو الجلد (**وَلا عَصَبٍ**) بفتحتين -المراد به- العرق الصلب الأبيض الذي يخالل الجسم كله- وهذا الحديث أخرجه ابن ماجه وغيره بلفظ: عن عبد الله بن عكيم الجهني قال: أتانا كتاب النبي -ﷺ-: «**أَنْ لا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلا عَصَبٍ**»[١]، وهذا الحديث -كما ترى- (عام) يستغرق حكمه -وهو النهي عن الانتفاع- كل إهاب وكل عصب، وإنما كان عاما لأن لفظ إهاب وعصب وقعا في سياق النفي، وهما نكرتان فيعمان كل عصب وكل إهاب، فكان حكم هذا الحديث بذلك عاما و(يعارضه خصوص قوله) فيه إضافة المدلول للدال أي الخصوص الذي دل عليه قوله (-ﷺ- (أيما إهاب دبغ فقد طهر) أخرجه بهذا اللفظ الأربعة، وأخرجه مسلم بلفظ:: «**إِذَا دُبِغَ الإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ**»[٢]. وهذه المعارضة قد تكون وهمية، إذ قد تكون مزالة بحمل أحد الحديثين على معنى والآخر على معنى آخر غيره -كما سيأتي-، وقد تكون حقيقية مفضية إلى النسخ إن قدم حديث النهي عن الانتفاع المذكور، على حديث ثبوت طهارة الجلد بالدبغ. وذلك لأن الحديث الأول عام فإذا قدم في الترجيح نسخ الحديث الثاني، وعلى هذا -وهو أن الحديث الثاني منسوخ بالأول- جمع من الصحابة وغيرهم (لكن القاضي رَحِمَهُ اللَّهُ لم يذهب إلى القول بالنسخ هنا على وجه الإطلاق، وإنما)

---

(١) سنن ابن ماجه، كتاب اللباس، باب من قال لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب، رقم الحديث (٣٦١٣)، وسنن أبي داود، كتاب اللباس، باب من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة، رقم الحديث (٤١٢٨).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ رقم الحديث (٣٦٦)، وسنن أبي داود، كتاب اللباس، باب في أهب الميتة، رقم الحديث (٤١٢٣).

يرى ما يفيده هذا الحديث العام رفعا لما يفيده هذا الحديث الخاص من حكم وبذلك (يقدره نسخا) لكن يعلق ذلك (بشرطين) اثنين:

(احدهما: أن لا يثبت في اللسان) ما ذهب إليه من حملوا هذا الحديث العام على ما قبل الدبغ وهذا الحديث الخاص على ما بعد الدبغ، وبذلك فكل جلد مدبوغ طاهر، وما ذهبوا إليه من ذلك هو (اختصاص اسم الإهاب بغير المدبوغ) فقط (فقد قيل) كما في معاجم اللغة: إن الجلد (ما) دام (لم يدبغ يسمى إهابا فإذا دبغ فـ)ـاسمه (أديم وصرم وغيره) ففي اللسان: الإهاب: الجلد من البقر والغنم والوحش ما لم يدبغ.

(فإن صح هذا) الذي ذكر من هذا الاختصاص (فـ)ـإنه (لا تعارض بين اللفظين) المذكورين "أيما إهاب" و"ولا تنتفعوا بإهاب"، وإذا سقط التعارض بينهما زال جواز النسخ في موردهما لاختلافه وتباينه؛ فمورد الأول المدبوغ، ومورد الثاني ما لم يدبغ.

هذا هو الشرط الأول.

الشرط (الثاني) هو أن لا يثبت اتصال الحديثين في القول النبوي، فإذا ثبت هذا الاتصال فإنه لا نسخ في موردهما، نعم قد ثبت (أنه روي عن ابن عباس -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ مر بشاة ميمونة) بنت الحارث إحدى أمهات المؤمنين، وكانت تلك الشاة (ميتة فقال: -ﷺ- ألا أخذوا إهابها فدبغوه، وانتفعوا به) هذا الخبر أخرجه البخاري بلفظ: وجد النبي ﷺ شاة ميتة، أعطيتها مولاة لميمونة من الصدقة، فقال النبي -ﷺ-: «**هَلَّا انْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا؟**» **قَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ: قَالَ**: «**إِنَّمَا حَرُمَ أَكْلُهَا**»[1]، (وكانوا) اي الصحابة (قد) طرحوا تلك الشاة

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب الصدقة على موالي أزواج النبي ﷺ، رقم الحديث (١٤٩٢).

و (تركوها لكونها ميتة) فلم ينتفعوا منها بشيء (ثم) بعد ذلك (كتب) النبي -ﷺ-: («**لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ**» فساق الحديث سياقا يشعر بأنه جرى) ووقع (متصلا) بعضه ببعض، فإذا ثبت أنه ورد هكذا متصلا (فـ) إنه (يكون) مفيدا (بيانا لا نسخا لأن) من (شرط) حصول (النسخ) ووقوعه (التراخي) تراخي الناسخ عن المنسوخ، أي تأخره عنه.

ولكن هذا لا يظهر أنه ثابت لأن هذا الخبر قد سيق فيه خبران مختلفان، خلط أحدهما بالآخر، وأسندت روايتهما إلى ابن عباس، وهذا غلط لأن ابن عباس لم يرو إلا خبر مروره -ﷺ- على شاة ميمونة الميتة وقوله: «**إِذَا دُبِغَ الإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ**».

وأما الحديث الآخر فقد رواه عبد الله بن عكيم الجهني ولفظه: أتانا كتاب النبي -ﷺ-: «**أَنْ لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ**» أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه، وأخرجه أبو داود بلفظ عنه: أن رسول الله -ﷺ- كتب إلى جهينة قبل موته بشهر: «**أَنْ لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ، وَلَا عَصَبٍ**».

وإذا تقرر هذا علمت به أن الذي نقله المصنف عن القاضي من هذا اللفظ ملفق من حديثين مختلفين، وأن مدعى وجود الترابط اللفظي الذي يفهم منه البيان المذكور أمر مردود.

وأما القول الفقهي في هذه المسالة -طهارة جلد الميتة بالدبغ- عند الجمهور، فهو ان هذا الجلد يطهر بالدبغ طهارة لغوية عند المالكية، وعامة عند غيرهم، واستثنى منه جلد الخنزير قوم وعليه فالجمهور في هذا الشأن على ترجيح حديث ابن عباس على غيره، وفي المسألة مذاهب أخرى؛ ذكرها النووي بقوله:

اختلف العلماء في دباغ جلود الميتة وطهارتها بالدباغ على سبعة مذاهب:

أحدها مذهب الشافعي أنه يطهر بالدباغ جميع جلود الميتة إلا الكلب والخنزير والمتولد من أحدهما وغيره ويطهر بالدباغ ظاهر الجلد وباطنه ويجوز استعماله في الأشياء المائعة واليابسة ولا فرق بين مأكول اللحم وغيره وروي هذا المذهب عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

والمذهب الثاني لا يطهر شيء من الجلود بالدباغ وروي هذا عن عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وهو أشهر الروايتين عن أحمد وإحدى الروايتين عن مالك.

والمذهب الثالث يطهر بالدباغ جلد مأكول اللحم ولا يطهر غيره وهو مذهب الاوزاعي وبن المبارك وأبي ثور وإسحاق بن راهويه.

والمذهب الرابع يطهر جلود جميع الميتات إلا الخنزير وهو مذهب أبي حنيفة.

والمذهب الخامس يطهر الجميع إلا أنه يطهر ظاهره دون باطنه ويستعمل في اليابسات دون المائعات ويصلى عليه لافيه وهذا مذهب مالك المشهور في حكاية أصحابه عنه.

والمذهب السادس يطهر الجميع والكلب والخنزير ظاهرا وباطنا وهو مذهب داود وأهل الظاهر وحكي عن أبي يوسف.

والمذهب السابع أنه ينتفع بجلود الميتة وان لم تدبغ ويجوز استعمالها في المائعات واليابسات وهو مذهب الزهري وهو وجه شاذ لبعض أصحابنا لا تفريع عليه ولا التفات إليه"[١].

هذا ما يتعلق بهذه المرتبة الثانية.

---

(١) شرح النووي على مسلم (٤/ ٥٤).

(المرتبة الثالثة من) هذا (التعارض) -وهو تعارض دليلين عامين- هي (أن يتعارض عمومان) بينهما عموم وخصوص وجهي، (فيزيد احدهما) من حيث ما يدل عليه من أفراد (من وجه وينقص عنه من وجه آخر) في ذلك فما يكون فيه أحدهما خاصا يكون الآخر فيه عاما وكل واحد منهما يفيد حكمين مختلفين: أحدهما بجهة عمومه والآخر بجهة خصوصه. (مثاله قوله -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ-: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[1]) أخرجه البخاري وغيره، ومدلول هذا الحديث خاص بالكافر المبدّل لدين الإسلام ولكنه عام يشمل كل مكلف وبذلك (فـ)ـإنه (يعم النساء) كما يعم الرجال بلا فرق، وبناء على هذا فإنه مقابل تقابل تعارض وجهي (مع قوله ﷺ: نهيت عن قتل النساء) لم أجده بهذا اللفظ. ولفظ البخاري عن ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، قال: وُجِدَتِ امْرَأَةٌ مَقْتُولَةً فِي بَعْضِ مَغَازِي رَسُولِ اللهِ ﷺ، «فَنَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ»[2]، وهذا النهي -كما ترى- خاص بالنساء ولكنه (يعم المرتدات) كما يعم الكوافر بالأصالة، هذا لفظ هذين الحديثين، ومضموناهما -كما ترى- متنافيان من وجه دون آخر فما يعم فيه أحدهما يكون الآخر فيه خاصا، هذا بيان مثال هذين الدليلين المتعارضين.

أما ما تقرر فيهما فهو -كما ترى- حملهما على وجه يظهران فيه كما لو تنافيا من كل وجه قال الآمدي: «وأما إن تنافيا من وجه دون وجه بأن يكون كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه دون وجه كما في قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، فإنه خاص بالمبدل وعام في النساء والرجال، وقوله: «نهيت عن قتل

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم الحديث (٣٠١٧)، وسنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب المرتد عن دينه، رقم الحديث (٢٥٣٥).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب قتل النساء في الحرب، رقم الحديث (٣٠١٥).

النسوان» فإنه خاص في النساء وعام بالنسبة إلى المبدل، فالحكم فيهما كما لو تنافيا من كل وجه)[١].

قال صاحب التحبير: "قوله ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه" مع قوله ﷺ: "نهيت عن قتل النساء" فالأول عام في الرجال والنساء، خاص في المرتدين، والثاني خاص في النساء عام في الحربيات والمرتدات.

إذا علم ذلك فالصحيح أنهما يتعادلان؛ لعدم أولوية أحدهما بالعمل به دون الآخر، ويطلب المرجح من خارج، وقد يرجح الأول بقيام القرينة على اختصاص الثاني بسببه، وهو الحربيات"[٢].

(و)هذا الذي تقرر من حكم في هذا المثال هو (كذلك) الذي يتقرر في (قوله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (نهيت عن الصلاة بعد العصر) لم أجده بهذا اللفظ، وما رواه الشيخان في هذا المعنى عن ابن عمر هو بلفظ: «**إِذَا بَدَا حَاجِبُ الشَّمْسِ، فَأَخِّرُوا الصَّلَاةَ حَتَّى تَبْرُزَ، وَإِذَا غَابَ حَاجِبُ الشَّمْسِ، فَأَخِّرُوا الصَّلَاةَ حَتَّى تَغِيبَ**»[٣]. وظاهر هذا الحديث النهي عن الصلاة في هذا الوقت أيا كانت هذه الصلاة وعليه (فـ)إن هذا النهي (يعم) صلاة التطوع كما الصلاة (الفائتة أيضا) وبهذا فإنه يتعارض (مع قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «**مَنْ نام عن صلاة أو نَسِيَها فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا**»[٤])، أخرجه مسلم بهذا اللفظ وتمامه "فذلك وقتها" ومقتضى هذا

---

(١) الإحكام، الآمدي، (٣/ ٢٦١).

(٢) التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٦٤٩)

(٣) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، رقم الحديث (٣٢٧٢)، وصحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين ومواضع الصلاة، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، رقم الحديث (٨٢٩).

(٤) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، رقم الحديث (٦٨٠).

الحديث عموم هذا الحكم -قضاء الفائتة- لكل من فاتته الصلاة أيا كان الوقت الذي حصل فيه ذلك التذكر وبناء على هذا (فإنه يعم المستيقظ بعد العصر) أيضا.

وبذلك يتحقق التعارض بين الحديثين، وأما وجه الجمع بينهما فهو الوجه الذي تقدم ذكره في شأن الحديثين السابقين، إذ يصح أن يقال في ذلك: إن النهي عن الصلوات فيما ذكر من الوقت خاص في الأوقات عام في الصلوات، وحديث قضاء الصلاة الفائتة خاص فيما له سبب عام في الأزمان، وهكذا كل واحد من الحديثين يفيد حكمين أحدهما عام والآخر خاص. هذا وجه الجمع بين هذين الحديثين.

(و) مثل ما ذكر في شأن هذين الحديثين وما سبقهما يصار إليه (كذلك) في (قوله -تعالى-: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [سورة النساء آية ٢٣] فإنه) يفيد تحريم الجمع بين الأختين بأي سبب من الأسباب التي تفضي إلى استحلال الفروج على وجه العموم والاستغراق، وبناء على ذلك تقرر أنه (يشمل) هذا التحريم (جمع الأختين في ملك اليمين) إذا كانتا للوطء الذي يعبر عنه بالفراش (أيضا) كما شمل الجمع بينهما بعقد النكاح، وعلى هذا فإن هذا الحديث يتعارض (مع قوله -تعالى-: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [سورة النساء آية ٣]) الذي يدل بعمومه على إباحة وطء كل مملوكة بملك اليمين، وعليه (فإنه يحل) بناء على هذا العموم (الجمع بين الأختين بـــ) مقتضى (عمومه) هذا. لأنه مدرج فيما يباح بملك اليمين من أفراد، وصور.

فإذا تقرر هذا تقرر به حصول التعارض بين هذين الدليلين.

أما وجه الجمع بينهما (فــ)ـإنه (يمكن) أن يتحقق بأن (أن يخصص قوله -تعالى-: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ ،) فيقضى (بـ)ـمنع (جمع

الأختين في النكاح) فقط (دون) جمعهما بـ(ملك اليمين)، وهذا التخصيص يتحقق (بعموم قوله -تعالى-: "أو ما ملكت أيمانكم")، وبذلك فإنه لا يجري عليه التحريم الوارد في الآية.

(ويمكن) كذلك أن (يخصص قوله -تعالى-: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، بما سوى الأختين بعموم) قوله -تعالى-(: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ وبذلك يحرم الجمع بين الأختين مطلقا بعقد النكاح وبملك اليمين.

فكلا الوجهين من التخصيص ممكن ومحتمل وما خصّص منهما فالآخر منهما يبقى على عمومه وبذلك يعد مرجحا ومقدما على الآخر، وأما أمر الترجيح بينهما فإنه موكول إلى المجتهد، فما تبين له من ذلك مرجحا حق له المصير إليه. قال الشيخ الشيرازي: "فإذا اتفق مثل ذلك وتعارض اللفظان على هذه الصفة فالطريق أن يرجح المستدل منهما استعماله على استعماله فيقول في مسألة الجمع بين الأختين: المصير إلى آيتي أولى لأنها تقتضي الحظر، وآيتك تقتضي الإباحة، والحظر يقدم على الإباحة لما فيه من الاحتياط، وروي عن عثمان وعلي -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- أنهما قالا في الجمع بين الأختين بملك اليمين: "أحلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم أولى" فلحظا -رضوان الله عليهما- المعنى الذي ذكرناه وهو أن الآية الواردة في ملك اليمين تقتضي العموم بها الإباحة والتحليل، والآية الواردة في المنع تقتضي التحريم بعمومها، ثم رجحوا التحريم على الإباحة)"[1]

هذا حال هذا التعارض بالنظر الأصولي، وهذا ما قرر فيه من حكم وفقا لذلك، إلا أن هذا لم يتفق عليه (فهو) أي هذا التعارض ليس تعارضا يرفع بالبيان وإنما هو (تعارض وتدافع) يتحققان (بتقدير) إمكان حصول (النسخ)

---

(١) شرح اللمع، (١/ ٣٦٢).

ووقوعه، (و) حصول هذا التعارض الذي قد يكون واقعا لحصول النسخ في هذا المقام ليس بأمر مستبعد فقد (شهد له قول علي وعثمان - رضي الله عنهما - لما سئلا عن هذه المسألة - اعني جمع أختين في الفراش بملك اليمين - فقالا حرمتهما آية وأحلتهما آية) ومقتضى هذا القول وقوع التدافع والتعارض بين الآيتين في هذا الشأن، ولا يتحقق ذلك إلا إذا استحضرنا إمكان حصول نسخ إحدى الآيتين لحكم الأخرى.

وهذا الخبر عن علي وعثمان ثابت عنهما ففي الموطإ: عن قبيصة بن ذؤيب، أن رجلا سأل عثمان بن عفان عن الأختين من ملك اليمين هل يجمع بينهما؟ فقال عثمان: «**أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ، وَحَرَّمَتْهُمَا آيَةٌ، فَأَمَّا أَنَا فَلَا أُحِبُّ أَنْ أَصْنَعَ ذَلِكَ**»(١).

وفي أحكام القرآن للجصاص عن الشعبي قال: «سئل علي عن ذلك فقال أحلتهما آية وحرمتهما آية، فالحرام أولى».

هذا هو وجه إثبات التعارض والتدافع بين الآيتين لاحتمال وقوع نسخ إحداهما للأخرى، وهو ما يجرى على وفق مذهب القاضي هنا.

(وأما) ما يجرى (على) وفق (مذهبنا) الذي هو ترجيح البيان وعدم الانتقال عنه إلا لضرورة فهو المضي (في) توجيه هذا التعارض بـ(حمله على البيان ما أمكن) ذلك وقد يكون سبيل هذا البيان هو تخصيص إحدى الآيتين للأخرى، إذ يمكن أن تخصص الآية التي تقتضي بعمومها تحريم الجمع بين الأختين وهي قوله -تعالى-: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾، بعموم الآية التي تفيد إباحة هذا الجمع وهي قوله -تعالى-: ﴿أَوْمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، ويمكن عكس هذا، فكلا التخصيصين ممكن، لكن الذي نقرره هنا هو أنه (ليس أيضا أحدهما) أي أحد التخصيصين (بأولى من الآخر) قال الأبياري: "إن المقدم

---

(١) موطا مالك، (٢/ ٥٣٨).

الذي عين للبقاء تحت أحد العمومين، ليس بالإقرار أولى من البعض الذي أخرج. وإذا تحقق استواء القولين، وجب تساقطهما جميعا. هذا هو الصحيح في نظر الأصول، وهو مختار الإمام»[١]. فلا يصار إلى القول بأي منهما (ما لم يظهر) دليل يوجب الـ(ـترجيح) له، (و)هذا الدليل (قد ظهر) لنا هنا، وهو يقضي بأرجحية تخصيص عموم قوله -تعالى-: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، بعموم قوله -تعالى-: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾، هذا هو الذي ظهر لنا هنا وتجلى، وأما هذا الدليل الذي أفاد هذا الترجيح (فـ)إننا (نقول) في بيانه (حفظ عموم قوله -تعالى-: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾)، وإبقاؤه مستغرقا لجميع أفراده (أولى) وأرجح (لمعنيين) قاما به فترجح بهما عن العموم الذي في الآية الأخرى:

(أحدهما) أي المعنيين (أنه عموم) باق على استغراقه وشموله إذ (لم يتطرق إليه تخصيص) ما (متفق عليه) وبذلك (فهو أقوى من عموم تطرق إليه التخصيص) الذي كان (بالاتفاق) والإجماع على حصوله، وعموم الآية الأخرى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، مما تطرق إلى عمومه التخصيص بالاتفاق (إذ قد استثني منه ملك اليمين) يعني الأمة (المشتركة) فإنها حرام وطئها على مالكيها، فلا يحل لأي منهما أو منهم أن يطأها. قال ابن قدامة: "لا نعلم خلافا بين أهل العلم في تحريم وطء الجارية المشتركة" (و)كما خرجت منه هذه الأمة خرجت منه أيضا بالإجماع الأمة (المستبرأة وهي) التي في عدة الاستبراء وزمانه فإنه يحرم على مالكها وطئها ما دامت في حالة الاستبراء (و) كذلك استثنيت منه الأمة (المجوسية) فإنه لا يحل لمالكها وطئها. (و) مثلها في ذلك (الأخت من الرضاع) فأخوها من الرضاع الذي هو مالكها يحرم عليه وطئها، لأنها أخته

(١) التحقيق والبيان، (٤/ ٣٠٧).

من الرضاع، وإن كان يجوز له أن يملكها، وكذلك (الأخت من النسب و) هكذا حكم (سائر المحرمات) فكل هؤلاء النسوة استثنين من عموم هذه الآية ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، بالإجماع، فكونهن ملكا لليمين لا يبيح وطئهن.

وإذا كان هذا هو حال هذا العموم وهو أنه قد جرى فيه التخصيص على هذا الوجه فإنه يقضى عليه بالضعف لذلك، وعليه فإن حكمه الذي يفيده -وهو حلية ملك اليمين- ضعيف، إذ لا يجري في جميع الأفراد المدلول عليها به. (أما)الجمع بين الأختين فهو حرام على العموم إذ لم يستثن منه شيء متفق عليه، وإذ قد تقر فيه هذا فإنه يقدم على عموم الآية الأخرى السابقة التي دخلها ذلك التخصيص بالإجماع.

هذا هو المعنى الأول الذي يترجح به هذا العموم -عموم تحريم الجمع بين الأختين- على العموم الآخر- عموم الحلية بملك اليمين-.

المعنى (الثاني) هو حال السياق فـ(إن قوله -تعالى-: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾)، ورد في مساق بيان المحرمات إذ قد (سيق) وذكر (بعد ذكر المحرّمات) -يصح أن تكون بكسر الراء- فيكون صفة للنصوص، فيكون معناه حينئذ النصوص المحرمات، ويصح أن يكون بفتح الراء -صيغة اسم مفعول فيكون صفة للنساء، فلنقرره أولا بالوجه الأول فنقول في ذلك: ورد في مساق بيان النصوص المحرمات للنساء، وإنما قلنا بأنه ورد في هذا المساق إذ سيق وذكر بعد ذكر هذه النصوص المحرمات (وعدها على) وجه (الاستقصاء) والحصر، فكان ذلك (إلحاقا) لهذا النص (لـ)نصوص (محرمات) ذكرت قبله وهي (تعم) من حيث ما تقضي به (الحرائر والإماء) بلا فرق.

هذا هو التقرير الذي يجري على وفق الوجه الأول.

وأما التقرير على وفق الوجه الثاني فهو أن يقال: قد (سيق) وذكر (بعد) النساء (المحرمات وعدها) يعني عدهن (على) وجه (الاستقصاء) والحصر لهن فكان ذكره لمنع وطء الأختين على وجه الجمع هذا (إلحاقا) لهما لنسوة (محرمات) تقدم ذكرهن، وما تقرر فيهن من حكم هو حرمتهن وحرمتهن (تعم الحرائر والإماء) منهن بلا فرق.

هذا ما يتعلق بمساق هذه الآية، وهو كما ترى يرجح عمومها وما تفيده من حكم.

(و) أما الآية الأخرى التي تعارضها وهي (قوله -تعالى-: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ﴾ فإنه (ما سيق لبيان) النساء (المحللات قصدا) ولم يرد لذلك (بل) هو وارد (في معرض) ومساق (الثناء على أهل التقوى) والعفة (الحافظين فروجهم عن غير الزوجات) زوجاتهم (والسراري) سراريهم -وهن ما ملكت أيمانهم- (و) عليه (فـ)ـإنه (لا يظهر منه قصد) البيان للمحللات من النساء. وهذا يضعف دلالته على هذا الذي يفيده من إباحة فما ذكر عن قصد ليس مثل ما ذكر عرضا فلم يكن الكلام مسوقا له.

وهذا المعنى نفسه هو ما ذكره ابن النجار قائلا: "يرجح عام أمس بمقصود أو أقرب إليه على ما لم يكن أمس بالمقصود. مثاله قوله -تعالى-: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ فإنه يقدم في مسألة الجمع بينهما في وطء النكاح على قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ فإنه أمس بمسألة الجمع، لأن الآية الأولى قصد بها بيان تحريم الجمع بين الأختين في الوطء بنكاح، وملك يمين. والثانية لم يقصد بها بيان حرمة الجمع"[1].

(١) مختصر التحرير، (ص: ٧٠٦).

وقال الزركشي: «دلالة: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ [سورة النساء آية ٢٣] على تحريم الجمع مطلقا في النكاح والملك أولى من دلالة الثانية على جواز الجمع باليمين، لأن هذه الآية ما سيقت لبيان حكم الجمع»[1].

هذا ما يتعلق بهذه المسألة من بيان لها وبيان لما تقرر فيها من بحث وحكم.

(فإن قيل) لقد أحلتم ما يقرر في هذا الضرب من التعارض على الترجيح، وقلتم: إنه لا ترجيح -هنا- بلا دليل يقضي به فـ(هل يجوز أن يتعارض عمومان ويخلو) التعارض بينهما (عن دليل) يفيد (الترجيح) لأحدهما على الآخر؟

(قلنا) مجيبين عن ذلك-: (قال قوم) منهم أبو بكر الخلال: إنه (لا يجوز ذلك) فلا يجوز ورود خبرين شرعيين متعارضين من جميع الوجوه ليس مع أحدهما ترجيح يقدم به، وإنما قيل: إن هذا لا يجوز (لأنه) لو جوز (يؤدي إلى حصول (التهمة) لنقلة الأخبار والأحاديث (ووقوع الشبهة) في صحة الأخبار، وأنها حق، وذلك (لتناقض الكلامين) وانبهام وجه الصواب والحق في شأنهما (و) هذا أمر لا يجوز على الأدلة الشرعية إذ (هو منفّر) صاد (عن الطاعة) والانقياد للأحكام الشرعية (و) عن (الاتباع) للأوامر الشرعية (والتصديق) بها على ثلج صدر، وقطع، وجزم.

هذا هو رأي من يمنع هذا الأمر -وهو حصول التعارض بين دليلين بلا مرجح لأحدهما على الآخر- وهذا هو متمسكه. (وهذا) الرأي في واقع الأمر رأي (فاسد) وقول ساقط (بل) إن (ذلك) أمر (جائز) بالإضافة لنا فنحن قد يعرض لنا هذا فنكون على جهل بهذا الدليل المرجح (ويكون ذلك) المرجح (مبينا) ومعلوما (لأهل العصر الأول) وبذلك يتحقق أنه في واقع الأمر موجود (وإنما خفي علينا) نحن (لطول المدة) والزمان الذي يفصل بيننا وبينهم (و)

---

(١) البحر المحيط، (٨/ ١٦٥).

لـ(اندراس) وانمحاء (القرائن والأدلة) التي تفيد هذا الترجيح وتدل عليه (ويكون ذلك) الخفاء الحاصل لنا (محنة) وابتلاء (وتكليفا علينا لنطلب) ما نبني عليه الحكم الذي تعارض العمومان فيه (من وجه آخر) من الأوجه التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية من النصوص أو غيرها كالمناطات والمقاصد الشرعية (أو نرجح) ما نصير إليه من حكم في ذلك من غير ترجيح لأحد العمومين على الآخر (أو نتخير) على الوجه الذي تقدم ذكره، فإن التخيير مما ورد التعبد به كما في الواجب المخير (و)ما جهلناه من الأدلة الشرعية (لا تكليف) به (في حقنا) إذ لسنا مكلفين من حيث العمل (إلا بما بلغنا) منها وبذلك (فـ) إن ورود عمومين متعارضين بلا مرجح لأحدهما على الآخر (ليس فيه محال) ولا امتناع، بل هو أمر جائز.

(وأما ما) باح به من ذهبوا إلى هذا المنع و(ذكروه من) ترتب (التنفير) من الطاعة (والتهمة) لنقلة الأخبار النبوية ولصحة هذا الدين من هذا الأمر (فـ) إنه (قول باطل) إذ هذا الحال وإن كان قد يقوم ببعض النفوس فإنه لا يستلزم منع عروض هذا الأمر في حق الدليلين إذا تعارضا، فإن ورود ما يخالف بعض الأمزجة النفسية مما قد يرد في هذا الدين ثم يقرر، فلم يلتفت إلى هذا الأمر وهذا أمر بين (فإن ذلك قد نفر) من هذا الدين (طائفة من الكفار) وقد حصل لهم ذلك (في ورود) -"في" سببية- أي بسبب (ورود النسخ) لبعض الأحكام الشرعية (حتى قال تعالى) في ذلك(: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾) الآية وتمامها (﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١﴾ [سورة النحل آية ١٠١]، ثم) إن (ذلك لم يدل على استحالة النسخ) ولا على امتناعه، بل مضى أمر الله تعالى فيه على وفق إرادته ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [سورة الكهف آية ٢٩].

هذا منتهى الكلام على هذه المسألة التي يذكرها اغلب الأصوليين في باب التعارض والترجيح، والمصنف قد ذكرها هنا بين مسائل التخصيص تبعا للقاضي الباقلاني إذ قد أوردها في هذا المقام في كتابه "التقريب والإرشاد".

وبانتهاء الكلام على هذه المسألة ينتهي الكلام على هذا الفصل الأول المعقود في التعارض بين العمومين.

(الفصل الثاني

في جواز اسماع العموم من لم يسمع الخصوص)

يعني هذا - والإشارة إلى ما في الذهن - هو (الفصل الثاني) من الباب الرابع المذكور وقد تقدم ذكر أنه معقود في الكلام على تعارض العمومين و بيان ذلك وبيان وقت جواز الحكم بالعموم ، و هذا الفصل مرسوم و معقود (في) بيان (جواز إسماع) الدليل الدال على (العموم) في حكم ما وتبليغه (من لم يسمع) الدليل الدال على (الخصوص) في شأن ذلك الحكم.

عبارة القاضي في " التقريب ": هل يجوز أن يسمع اللفظ العام الذي قد خص بدليل من لم يسمع "تخصصه " و عبارة الزركشي: " هل يجوز أن يبلغ المكلف اللفظ العام ولا يبلغه المخصص. هذه ترجمة هذه المسألة التي تبدي صورتها وتبينها.

(و)أما ما تقرر من قول أصولي في حق هذا الإسماع فإنهم (قد اختلفوا في جوازه فقيل) إنه (لا يجوز ذلك) فلا يجوز أن يسمع الله عَزَّوَجَلَّ المكلف الدليل العام المخصوص ولا يسمعه مخصصه (لأن فيه) أي في عدم الإسماع هذا (إلباسا) أي تغطية وإخفاء للدليل الشرعي (و تجهيلا) أي إبقاء للمكلف في الجهالة وعلى هذا المذهب أبو الهذيل و الجبائي وبعض المعتزلة، قال في البرهان: " وذهب جماهير المعتزلة إلى منع ذلك". وقال الزركشي: " وذهب بعض أهل العراق إلى أنه لا يجوز أن يسمع الله واحدا من المكلفين العام المخصوص، ولا يسمعه خصوصه؛ بل لا بد أن يسمعه إياهما أو يصرفه عن سماع العموم إذا لم يسمع الخصوص.

قلت: ونقله صاحب " المعتمد "، والمحصول " عن الجبائي وأبي الهذيل، قال صاحب " الواضح ": وهو قول أبي علي الجبائي، قال: وكذا كان يقول في الناسخ والمنسوخ". هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

المذهب الثاني مذهب من يرى جواز ذلك وهذا مذهب الجمهور ومنهم أبو هاشم وأبو الحسين البصري والنظام وإمام الحرمين؛ ففي البرهان: " لا يمتنع ورود اللفظ العام مع استئخار المخصص عنه إلى وقت الحاجة"(١).

وفي البحر المحيط: " قال القاضي في "التقريب" ذهب الجمهور سيما القائلين بجواز تأخير البيان إلى أنه يجوز أن يسمع المكلف اللفظ العام، ولا يسمع المخصص إذا كان له مخصص في أدلة الشرع، وعليه البحث في ذلك بقدر ما يعلم أنه لو كان هناك مخصص لبلغه، فإن وجده وإلا اعتقد عمومه".

ثم قال: " قال القاضي: واتفق الكل على أنه إذا كان العموم مخصوصا بدليل العقل جاز أن يسمعه من لم يتقدم نظره في الدليل على تخصيصه، وأن دليل العقل المخصص له مقدم عليه، لتقدم العقل على السمع، وهو من أوضح ما يستدل به، فإنه إذا جاز ذلك في الأدلة العقلية جاز في السمعية. قال القاضي: ويجوز أن يبلغه المنسوخ، ولا يبلغه الناسخ ... وممن تبع القاضي في ذكر هذه المسألة الإمام في " التلخيص"(٢).

وهذا اللفظ الذي نقل به الزركشي قول القاضي مخالف لما في الأصل - التقريب - في قوله "سيما القائلين بجواز تأخير البيان" إذ في هذا الأصل: " قال الجمهور من أهل العلم المثبتون للعموم".

وعلى كل هذه هي صورة القول الأصولي المنسوب لهؤلاء الأصوليين، وقد انبلج عن مذهبين مذهب المانعين ومذهب المجوزين.

(و)أما (نحن) فإننا نقرر ما هو مختارنا في هذه المسألة فـ(نقول) في ذلك: إنه (يجب على الشارع) الحكيم الذي لا يجوز عليه تضليل عباده أو إخفاؤه

---

(١) البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٧١)

(٢) البحر المحيط (٤/ ٤٦)

ما يهديهم (أن يذكر دليل الخصوص) أي الدليل الذي يدل على تخصيص ذلك العام، ويورده (إما مقترنا) بما خصصه من دليل عام (وإما متراخيا) متأخرا عنه. وذلك (على) وفق (ما ذكرناه من) جواز (تأخير البيان) إلى وقت الحاجة. هذا هو الحق في جهة تنزيل الدليل وتبليغ الشارع له.

(و)أما العلم بذلك فإنه -كما قال إمام الحرمين ومن قبله القاضي- قد يصحل للفقيه وقد لا يحصل فـ(ليس من ضرورة) وواجب (كل مجتهد بلغه) الدليل الدال على (العموم) في شأن حكم ما (أن يبلغه دليل الخصوص) لذلك العموم يعني الدليل الذي يفيد التخصيص لذلك العموم فهذا ليس ضرورة معرفية ولا عادية في حق المجتهد (بل يجوز أن يغفل عنه) أي عن هذا الدليل المخصص يجوز أن لا يعلمه أصلا (ويكون حكم الله) الواجب (عليه) هو (العمل بـ)ـمقتضى ذلك (العموم) وموجبه (و) إنما وجب عليه هذا فقط لأن (هذا القدر) من الدليل الشرعي المتعلق بحكم مورد هذا العموم هو (الذي بلغه و) هو (لا يكلف) شرعا العمل بـ(ما) الذي (لم يبلغه) من الأدلة ، والأحكام فمن بلغه دليل عام مخصص لكنه لم يبلغه الدليل المخصص له ، و إنما بلغه ذلك الدليل العام وحده فإنه لا يخاطب إلا بهذا الذي بلغه فلا يجب عليه العمل إلا به، وهذا ما عليه الحال في المطلق، والمقيد، والناسخ والمنسوخ ، فما دام الدليل المقيد لذلك المطلق لم يبلغه ، فإنه غير مخاطب به فلا يجب عليه العمل إلا بذلك المطلق وهكذا حكم الدليل المنسوخ حكمه بلا فرق. هذا ما يقضي به أمر التكليف وقانونه وطبيعة الإنسان الإدراكية، فالعالم الشرعي وإن بلغ درجة الاجتهاد قد تخفى عليه بعض الأدلة الشرعية و غيرها، ثم إنه - تعالى - لا يكلفه العمل إلا بما علمه بلغه. و هذا هو الدليل الظني لجواز ما ذكر.

(و) أما (دليل جوازه) القطعي فهو (وقوعه) وهذا ثابت (بالإجماع فإن من الأدلة المخصصة) لنصوص عامة ما جهله من أسمع أدلة عامة معينة، و من ذلك: إسماع فاطمة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قوله تعالى: يوصكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين مع أنها لم تسمع بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركنا صدقة" إلا بعد حين، وكذلك أسمعت الصحابة قوله تعالى: فاقتلوا المشركين و لم يُسمَع أكثرهم الدليل المخصص للمجوس، وهو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلا بعد حين إلى وقائع كثيرة غير محصورة ثم إن من هذه الأدلة المخصصة (ما هي) أدلة (عقلية غامضة) دقيقة (عجز عنها) أي عن معرفتها و إدراكها (الأكثرون) من الناس فما أدركها (إلا الراسخون في العلم و) لما لم يدركها هؤلاء الأكثرون أخطأوا في معرفة تلك النصوص على وجهها و (غلطوا فيها) كما غلطوا في جهلهم بهذه المخصصات. وهذا يظهر في الأدلة المتعلقة بالعقائد. وهذا ليس أمرا بدعا و مبعدا في شأن حال الخطاب الشرعي بل هو حال قائم ببعض منه (فالألفاظ المتشابهة) الواردة (في القرآن) الكريم، وهي الألفاظ (الموهمة للتشبيه) تشبيه الخالق بالمخلوق - أي الألفاظ التي توقع في الوهم أنه - تعالى - له شبه - هي ألفاظ (بلغت الجميع) جميع من بلغه القرآن (و)أما (الأدلة العقلية الغامضة) والدقيقة عن الأنظار -ومن ثم خفيت- فإنها (لم ينتبه لها الجميع) جميع الناس لانطوائها على ماهيات المعتقدات الواردة بها تلك الألفاظ ولوازمها التي لا تدركها إلا عقول العلماء الراسخين في العلم أولوا النظر العقلي العميق واللحاظ الدقيق النافذ إلى أعماق مواضع النظر، و ما انطوى فيه من أمور معرفية مكنونة فيه. (و)الذي عضد هذا الغموض والاستتار في النفوس فلم يتخلص منه هو أنه (لم يرد الشرع) أي نصوصه وأدلته (صريحا) وبنص لا يقبل التأويل يقضي

(بنفي التشبيه) عن الخالق - سبحانه - وعن صفاته (و) بـ(قطع الوهم) عن النفوس في هذا الشأن ورفعه على وجه الحسم (و) القطع المطلق فـ(كان ذلك سببا للجهل) بمعاني هذه الألفاظ على وجه الحقيقة (و) هذا الجهل البرهان على وجوده (الدليل عليه) هو (وقوع) هذا (الجهل للمشبهة) والمجسمة، و قيامه بهم.

(فإن قيل) كيف يمكن أن تخفى مقتضيات العقل المخصصة لما ذكر (العقل الذي يدل على التخصيص) لما يخصصه (عتيد) أي حاضر مهيأ (لكل عاقل) وبذلك (فـ)ـإن (الحوالة عليه) والإسناد إليه (ليس بتجهيل) ولا إخفاء لما يفهم به المراد ويعلم من هذه النصوص. فالتخصيص الذي يكون من جهة العقل يدرك بأدنى التفات إلى مورده ومحله. فكيف يكون في الإحالة على العقل في هذا الشأن تجهيل وإخفاء لما يفهم به المراد من هذه الألفاظ المخصصة به؟

(قلنا:) الواقع يقضي بخلاف هذا القول؛ إذ قد عطل العقل وكف عن الحكم في هذا المقام وفي غيره مما يطلب فيه إعمال العقل وتحكيمه، حتى إن من أدرك ذلك قد يقول: (وأي شيء ينفع) كون العقل حاضرا و(كونه عتيدا و) نحن نرى على قطع أنه (لم يزل به جهل الأكثرين) من الناس، و هذا أمر مدرك بالمشاهدة و العيان "و" قد (كان) من الممكن أن (يزول بالتصريح) بما به يدفع هذا الإيهام القاضي بهذا التشبيه (و) كذلك قد يزول بـ(النص الذي لا يوهم التشبيه أصلا) على الإطلاق، ولا يدع بمعناه النفس تلتفت إليه. هذا ما نقول به في هذه المسألة، وهذا هو دليلنا على هذا الذي ذهبنا إليه فيها.

وأما الذين ذهبوا إلى منع هذا وقضوا عليه بعدم الجواز فإنهم قد احتجوا على رأيهم هذا (بشبهتين) اثنتين:

(الأولى) منهما هي أنه (لو جاز أن يسمعهم الشارع ذلك) وهو الدليل العام دون الدليل الذي خصصه (لجاز) كذلك (أن يسمعهم) الدليل (المنسوخ) حكمه (دون) أن يسمعهم الدليل (الناسخ) له، (و)أن يسمعهم (المستثنى عنه دون) أن يسمعهم دليل حصول (الاستثناء) منه، فإذا بطل هذا اللازم، فالملزوم مثله.

(قلنا) ليس هذا الأمر كما ذكرتم فإن (ذلك) أمر (جائز) وقوعه (في) شأن (النسخ) فإنه يجوز أن يسمع المكلف الحكم المنسوخ دون أن يسمع الدليل الناسخ له (وعليه) في هذه الحالة (العمل بـ)ـمقتضى ذلك الدليل المنسوخ إلى أن يبلغه الدليل (الناسخ) له (وليس عليه) في هذا الحال (إلا تجويز النسخ) لهذا الدليل الذي يعمل به الذي بلغه (والتصفح) والبحث (عن دليله) أي دليل هذا النسخ (فإذا لم يبلغه) و لم يصل إلى العلم به (فـ)ـإنه (لا تكليف عليه بما لم يبلغه) وإن كان موجودا في واقع الأمر، وهذا (كما إذا) بلغه الدليل العام (وعجز عن معرفة) حصول (التخصيص) له (بعد البحث) عن الدليل المخصص له وبعد استفراغ الجهد في ذلك فإنه لا يلزمه أكثر من هذا، فإذا حصل له هذا الحال (عمل بـ)ـما دل عليه ذلك العام من (العموم) لأن ذلك هو ما بلغه، ولا يكلف المرء إلا ما بلغه، و قد مر ذكر هذا مرارا.

(و أما الاستثناء فـ)ـإنه بحكم القانون اللغوي الجاري في حقه (يشترط اتصاله) بالمستثنى منه لأنه جزء من الكلام الذي تركب منه (فكيف) يبلغه المستثنى منه (ولا يبلغه) هو - أي الاستثناء - هذا لا يمضي على طبع بناء الكلام و نظامه. وعليه فإن اتصال الاستثناء بالمستثنى منه هو الأصل.

(نعم يجوز أن يسمعه) الشارع أو الراوي الجزء (الأول) و هو المستثنى منه (فينزعج عن المكان) وينتقل منه (لعارض) أوجب عليه ذلك (قبل سماعـ)ـه

(الاستثناء) وبذلك يفوته (فلا يسمعه) وإذا حصل له هذا الحال (فـ)إنه (لا يكون مكلفا بما لم يبلغه) من ذلك كسائر ما لم يبلغه من الأدلة و القرائن بلا فرق.

هذه هي الشبهة الأولى التي ساقها هؤلاء، وهذا ما أجيب به عنها.

(الشبهة الثانية) هي (قولهم:) إن (تبليغ) الدليل (العام) للمكلف (دون تبليغه (دليل الخصوص) الذي يقتضي تخصيص ذلك العام (تجهيل) لهذا المكلف أي إيقاع له في الجهالة. هذا فعل لا يجوز على الشارع، فكيف يجور هذا التبليغ المبتور مع هذا اللازم القاضي بامتناعه؟

(قلنا:) ليس الأمر كذلك فإن (الجهل) الذي يحصل في هذا الشأن (من جهته) أي جهة هذا المكلف فيقبح إنما يتحقق في حقه (إن اعتقد جزما) وقطعا (عمومه) أي عموم هذا اللفظ العام وأنه مستغرق لجميع أفراده على وجه القطع، فهذا المعتقد لا ينبغي لهذا المكلف اعتقاده (بل ينبغي) له (أن يعتقد أن) هذا اللفظ العام (ظاهره العموم) فقط وبذلك فهو (محتمل) لأن يحمل على (الخصوص) وأن ورود دليل يقضي بذلك أمر ممكن، فإذا اعتقد هذا فإنه يدرك منه أنه (مكلف بطلب دليل الخصوص) - أي الدليل الذي يفيد أن هذا اللفظ العام بظاهره مراد به الخصوص وبناء على هذا فإنه سيطلب هذا الدليل (إلى أن يبلغه) فيدركه (أو) إلى أن (يظهر له انتفاؤه) وأنه غير موجود، هذا هو ما ينبغي له اعتقاده، و كل ما يقابل هذا ويضاده فهو جهل، وإنما قلنا إن هذا جهل (لأنه إن اعتقد أنه) أي هذا اللفظ العام (عام قطعا أو) اعتقد أنه (خاص قطعا أو) اعتقد أنه (لا) هو (عام ولا) هو (خاص أو) اعتقد أنه (هو عام وخاص معا فـ)ـهو جاهل لأن (كل ذلك جهل) إذ هو خلاف الحقيقة في ذلك، وبذلك فهو باطل (فإذا بطل الكل) كل هذه الأشياء التي تضاد هذا الذي

ينبغي اعتقاده (لم يبق) صحيحا وصوابا (إلا اعتقاد أنه ظاهر العموم) فقط لا قطعيه، ومن ثم فهو (محتمل) لأن يحمل على (الخصوص) فإذا ورد ما يقضي بذلك من دليل صير إليه. (وبهذا) الذي تقرر في هذا الشأن (يتبين بطلان مذهب أبي حنيفة) في هذا المقام (حيث) ذهب إلى أن دلالة العام على أفراده قطعية ومثله في ذلك المطلق ثم (قال) بناء على ذلك: إن قوله تعالى ("فتحرير رقبة" يجب أن يعتقد عمومه) وشموله لكل أصناف الرقاب (قطعا) وجزما (حتى يكون إخراج) الرقبة (الكافرة) من هذا العموم (نسخا) ونص الحنفية في ذلك ما ذكره البخاري صاحب كشف الأسرار؛ وهو قوله: " اختلف أرباب العموم في موجب العام فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجبه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي وإليه ذهب الشيخ أبو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الجصاص موجبه قطعي كموجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الإمام أبو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف - رَحِمَهُمُ اللَّهُ - وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الأول لا يجب أن يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد، وعند الفريق الثاني على العكس"(١). لأن القطعي إنما ينسخ بالقطعي فلا ينسخ بالظني، وعليه الدليل الظني - الخبر الواحد - لو ورد مقيدا لهذا الإطلاق أو العموم لا يؤخذ بمقتضاه، ولا يعمل به، بل يبقي لفظ الرقبة عاما لكل أصناف الرقاب و منها الرقبة الكافرة. وقال أيضا إن الطواف المطلق الوارد في (قوله تعالى: " و ليطوفوا بالبيت العتيق) يجب اعتقاد إجزائه وكفايته (قطعا) وجزما، وذلك (حتى يكون اشتراط الطهارة) فيه (بدليل آخر

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٣٠٤)

نسخا) لهذا (الحكم) الذي هو هذا الإجزاء (و) هذا الذي باح به أبو الحنيفة من القطع في حق المطلق والعام (هو خطأ) وغلط فلا يجوز اعتقاده (بل) الصواب في شأن هذا الضرب من الألفاظ - الألفاظ العامة والمطلقة - هو أن (يعتقده) المكلف (ظاهرا) في العموم والإطلاق (محتملا) للخصوص والتقييد (ويتوقف عن القطع والجزم) في ذلك (نفيا وإثباتا) بل يقطع نظره عن ذلك ويقصره على ما ثبت في حقه - حق هذ اللفظ العام - من الظهور (فـ) - تعليلية بمعنى اللام - أي لـ(ـأنه ليس بقاطع) في ذلك، كما تقدم ذكره مرارا. هذا ما استدل به أهل هذا المذهب، وهذا ما رد به عليهم.

وبهذا انتهى الكلام على هذا الفصل الثاني.

(الفصل الثالث:

في الوقت الذي يجوز للمجتهد الحكم بالعموم فيه)

أي هذا هو (الفصل الثالث) من الباب الرابع المعقود في تعارض العمومين ووقت جواز الحكم بالعموم، وهذا الفصل مرسوم ومعقود (في) بيان (الوقت) الذي يجوز للمجتهد الحكم بالعموم والأخذ به (فيه) أي في ذلك الوقت، و متعلق الحكم هنا الحال، يعني الحال الذي يجوز للمجتهد إذا بلغه في هذا الشأن أن يقضي بالعموم، والتعبير بالوقت من باب التعبير باللازم وإرادة الملزوم وهو هنا الحال كما سبق ذكره.

هذا ما يتعلق ببيان المراد بالوقت هنا وهو أن المراد به هو الحال. أما هذا الوقت - الحال - فإن تعيينه عند من يجوز ورود العام بلا مخصصه مختلف فيه على مذاهب:

المذهب الأول: أنه وقت سماعه. قال الزركشي: " قال أبو بكر الصيرفي: يجب اعتقاد عمومه في الحال عند سماعه والعمل بموجبه".

ثم قال: " وحكى القفال أن الصيرفي سئل عن قوله تعالى: ﴿فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ﴾ [الملك: ١٥] هل تقول إن من سمع هذا يأكل جميع ما يجده من رزقه؟ فقال: أقول إنه يبلع الدنيا بلعا.

ثم قال: واختار هذا المذهب ابن برهان، و ابن عقيل المقدسي، والقاضي أبو يعلى بن الفراء، وأبو بكر بن خلال، والفخر الرازي وأتباعه وأبو العباس القرطبي من المالكية، و هو رواية عن أحمد، ونقله ابن عبد البر عن أهل الحجاز[1]. هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٤٩ بتصرف.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص. قال الزركشي: ونقل فيه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني اتفاق أصحابنا، واختاره الإمام في " البرهان " وزيف قول الصيرفي "، وحكاه الماوردي عن ظاهر نص الشافعي.

وقال في كتاب " الأقضية " وتبعه الروياني في " البحر ": إنه مذهب الشافعي. قلت: هو ظاهر نص الشافعي في " أحكام القرآن "، فإنه قال: وعلى أهل العلم عند تلاوة القرآن والسنة طلب الدلائل ليفرقوا بين الحتم وغيره في الأمر والنهي. هذا لفظه. فنص على طلب الدلائل المميزة بين مواقع الكلام، ولم يكلهم إلى نفس الكلام وظاهره، قبل البحث عن القرائن. لكنه نص في موضع آخر على ما يخالفه. فيصير له في المسألة قولان، فذكر في " الأم " حديث أبي أيوب بعموم النهي عن الاستقبال بالغائط والبول، وقال: - يعني أبا أيوب - بالحديث جملة كما سمعه جملة. قال الشافعي: وكذلك ينبغي لمن سمع الحديث أن يقول به على عمومه وجملته، حتى يجدد دلالة يفرق منها فيه، ثم مثل الدلالة المفرقة بحديث ابن عمر، ثم ذكر حديث النهي عن الأوقات المكروهة، ثم قال الشافعي: وهكذا غير هذا من حديث رسول الله - ﷺ - هو على الظاهر من العموم، حتى تأتي الدلالة عنه من سنة رسول الله - ﷺ - أو إجماع الأئمة الذين لا يمكن أن يجمعوا على خلاف سنة أنه باطن دون ظاهر، وخاص دون عام. انتهى. هذا لفظه، وذكر في " الرسالة " مثله، واحتج بحديث أبي أيوب في قضاء الحاجة، وأنه سمعه جملة، فقال به جملة. وقد سبق في مسألة صيغ العموم نقل الصيرفي مثل ذلك عن نصوص الشافعي الكثيرة.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في كتابه: اتفق أصحابنا على أن العموم إذا ورد وسمعه المكلف وفهم ما يجب، وجب عليه عرضه إذا أراد تنفيذه على ما يقدر من أدلة العقول وأصول الشرع، فإن كان فيه ما أوجب

تخصيصه خصه به، وإلا أجراه على ظاهره فيما اقتضاه لفظه، وهذا وقف منه على مقدار الاجتهاد، وليس هو من جنس ما تقوله الواقفية. انتهى.

وقال القفال الشاشي في أصوله ": إذا ورد الخطاب باللفظ العام نظر، إن وجد دليل يخص اللفظ كان مقصورا عليه، وإلا أجري على عمومه، لأن العام محتمل للتخصيص، فلا يجوز الهجوم على الحكم دون النظر في المراد به"[1].

وقال الآمدي: " لا نعرف خلافا بين الأصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص وعدم الظفر به"[2]. هذا هو الذي تقرر عند أهل هذا المذهب، وهو الصواب.

(فإن قال قائل: إذا لم يجز الحكم بالعموم) وإجراؤه على جميع أفراده (ما لم يتبين) للمجتهد والحاكم بهذا العموم (انتفاء) وعدم وجود (دليل) يدل على أنه وارد للدلالة على (الخصوص) لم يسغ له ذلك (فمتى يتبين له) ويظهر له (ذلك) وهو انتفاء الدليل المخصص، وأنه يحق له العمل بذلك العموم؟ (وهل يشترط) في حصول هذا التبين وتحققه (أن يعلم) هذ المجتهد (انتفاء) هذا الدليل (المخصص) قطعا (أو) لا يشترط ذلك وإنما يكفيه أن (يظنه ظنا) راجحا وغالبا؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: (لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة) و الإسراع (إلى الحكم بالعموم) والعمل به (قبل البحث عن الأدلة العشرة) التي يحتمل أن تكون مخصصة له و(التي أوردناها) مسرودة (في) مجرى الكلام على (المخصصات) وبيانها، وهي على وجه الاختصار: دليل الحس، والعقل، والإجماع، والنص الخاص، والمفهوم بالفحوى، وفعل الرسول ﷺ،

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٤٩)

(٢) الإحكام ٣/ ٥٠.

وتقريره، وعادة المخاطبين، ومذهب الصحابي، وخروج العام على سبب خاص، فالعموم لا يصار إلى القول به إلا بعد تحقق من انتفاء كل هذه الأدلة على وجه العموم والاستغراق.

وإنما قلنا بأن هذا لا يجوز (لأن العموم دليل) شرعي لكن (بشرط انتفاء) وانعدام (المخصص) له فإذا ورد العموم (و)هذا (الشرط) لم يبن (بعد) و(لم يظهر) ولم يتحقق ثبوته، فكيف يمكن العمل به وهو لا يكون دليلا إلا بهذا الشرط، لا سبيل إلى ذلك لأنه إذا فقد الشرط فقد المشروط، وهذا بناء على مذهب من يرى أن فقد المخصص شرط، وأما من يرى أن المخصص مانع -كالصيرفي- فلا يراه كذلك. و الجمهور على أنه شرط فلا بد منه، فمتى فقد هذا الشرط فقد مشروطه.

وهذا لا يختص بالعموم بل هو (كذلك) حال (كل دليل يمكن أن يعارضه دليل) آخر قد يرفع ما دل عليه بظاهره وثبت له في الأصل الوضعي له أو غيره (فهو دليل) لكنه ليس دليلا على وجه الإطلاق بل هو دليل (بشرط السلامة) الخلو (عن المعارضة) التي قد تؤثر في بقاء حجيته أو بقائه على اصله، وعليه (فلا بد من معرفة) ثبوت هذا (الشرط) وحصوله في واقع الأمر أو في نفس المجتهد، ويدخل في هذا الضرب من الدليل الأمر والنهي. قال الشافعي في "أحكام القرآن": " وعلى أهل العلم عند تلاوة القرآن والسنة طلب الدلائل ليفرقوا بين الحتم و غيره".

(و)هذا كما يجري في النصوص فإنه (كذلك) يجري في القياس فإن (الجمع بعلة مخيلة) مناسبة الموقعة خيال كونها جامعا (بين الفرع والأصل) هو أيضا (دليل) شرعي يجوز التعبد به، لكنه ليس دليلا على إطلاقه وإنما هو دليل (بشرط ألا ينقدح) للمجتهد في نفسه ويظهر له وجود (فرق) مؤثر

بين المقيسين - الفرع والأصل - ومن ثم (فـ)ـإن (عليه أن يبحث) في حال بنائه للقياس في جزئية ما (عن الفوارق) التي قد تقدح في الجامع فيه، وتفسد القياس، ويستفرغ في هذا البحث (جهده) وما زال يبحث عن هذه الفوارق حتى (ينفيها) ويدرك أنها معدومة (ثم) بعد ذلك (يحكم بالقياس) ويصير إلى العمل بما يؤدي إليه (وهذا الشرط) وهو انتفاء هذه القوادح (لا يحصل إلا بالبحث) وبذل الجهد في تحصيله.

(و) هذا أمر بين واضح (لكن) الأمر (المشكل) هنا هو (أنه) -الضمير للشأن- (إلى متى يجب) على المجتهد (البحث) عن تحصيل هذا الشرط وطلبه؟ (فإن المجتهد وإن استقصى) وبالغ في البحث عما ذكر (أمكن) واحتمل (أن يشذ) ويخرج عن مدركه ويخفى (عنه دليل) ما من هذه الأدلة ، قد يكون موجودا (و) لكنه (لم يعثر عليه) على استقصائه في البحث وبذله جهده فيه (فكيف يحكم) بهذا الانتفاء الذي هو شرط في تمام أي دليل من هذه الأدلة (مع) احتمال وجود هذا الدليل و(إمكانه) هذا أمر لا سبيل إليه (أو كيف) يتأتى القطع بانتفاء احتماله و(ينحسم سبيل إمكانه) بحيث يجزم أن وجوده أمر غير ممكن؟ هذا هو السؤال المنطوي على حقيقة هذا الأمر المشكل، فكان الجواب عن هذا أمرا مطلوبا.

(و)الذي انشع عنه غبار النظر والبحث في ذلك هو أنه (قد انقسم الناس في) الجواب عن (هذا) السؤال و صاروا فيه (على ثلاثة مذاهب):

المذهب الأول: الاكتفاء -بعد هذا البحث- بغلبة الظن (فقد قال قوم) منهم إمام الحرمين وابن سريج: (يكفيه) أي المجتهد (أن يحصل غلبة الظن بـ) هذا (الانتفاء عند) تحصيله (الاستقصاء) واستفراغه الجهد (في البحث) عن الدليل الذي يتعلق به البحث والطلب، فحاله في هذا الشأن (كـ) حال

(الذي يبحث عن متاع) معين (في بيت فيه أمتعة كثيرة) يخفي بعضها بعضا (فـ)بذل جهده في ذلك ثم إنه (لا يجده فيغلب على ظنه عدمه) وأنه لا وجود له في هذا البيت. هذا هو المذهب الأول.

المذهب الثاني: أنه لا بد من تحصيل اعتقاد جازم بحصول هذا الانتفاء ووقوعه (و)مضيا على المذهب (قال قائلون:) لا يكفي تحصيل المجتهد لغلبة الظن في ذلك بل (لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس) واطمئنانها (بأنه لا دليل) مخصص لذلك العموم الذي يبحث عما قد يكون مخصصا له (إلا ما ظفر به)، هذا ما يحقق للمجتهد جواز العمل بذلك العموم، (أما إذا كان) غير محصل لهذا الاعتقاد الجازم بل كان (يشعر بجواز) وجود (دليل) قد يخفى عن إدراكه و(يشذ عنه ويحيك) -بفتح الياء- أي يؤثر ويتردد (في صدره) احتمال وجوده و(إمكانه) فإنه لا تتحصل عنده معرفة في هذا الشأن تستحق أن يعتمد عليها فدليل العموم في هذا الحال لم يصر في حق هذا المجتهد الذي هذا حاله صالحا للاستدلال به والحكم بمقتضاه (فكيف يحكم بدليل) يجوز أن يكون (الحكم) الذي يثبت (به حراما) فيحرم به على الناس ما قد يكون حلالا لهم، وهذا أمر محتمل؛ لأن هذا الذي تمسك به في بناء هذا الحكم ليس ثابتا في نفسه، والواجب عليه أن لا يحكم إلا بما كان دليلا حقا (نعم إذا اعتقد كونه) أي كون هذا الذي قضى بتحريمه (حراما) في واقع الأمر الشرعي (جزما) وقطعا (وسكنت نفسه إلى) هذا (الدليل) واطمأن قلبه بدلالته العامة (جاز له الحكم) به (وكان) في ذلك (مخطئا عند الله) إن كان ما حكم به من ذلك خلاف الصواب والحق فيه (أو مصيبا) إن كان قد أصاب حكم الله تعالى في واقع الأمر. وإنما جاز له الحكم بذلك لأن ما سكنت إليه نفس المجتهد واعتقد كونه صوابا هو حجة له تفيده حكم الله في حقه، فإن سكنت نفسه إلى هذا الحكم فهو (كما لو سكنت نفسه إلى جهة القبلة) التي أدركها عن اجتهاد

(فصلى إليها) فإن ذلك جائز له ويجزيه وإن تبين له الغلط بعد ذلك. هذه هي صورة هذا المذهب الثاني.

المذهب الثالث هو أنه لا بد من القطع والجزم بهذا الانتفاء. هذا مذهب قد (قال) به (قوم) آخرون فقد صرحوا أنه (لابد أن يقطع) ويجزم (بانتفاء الأدلة التي قد تكون مخصصة للعموم، فإن لم يقطع بذلك فإنه لا يؤخذ بالعموم ولا يجوز العمل به، (و) هذا المذهب هو الذي (إليه ذهب القاضي) رَحِمَهُ ٱللَّهُ (لأن) حصول (الاعتقاد الجازم) أي المجزوم به وقيامه بالنفس (من غير) أن يقتضيه ويوجبه (دليل قاطع) من حيث دلالته ومن حيث ثبوته أمر غير ممكن، وبذلك فإن الاعتقاد الذي لا يبنى على دليل قاطع -وإن كان يرى اعتقادا جازما- ما هو إلا (سلامة قلب) من المكدّر له (وجهل) في حقيقة الأمر، إذ من قام به هذا الضرب من الحال المعرفي لا تطمئن به نفسه ولا يثلج به صدره (بل) إن (العالم الكامل) في إدراكه تتكدر معرفته و(تشعر نفسه بالاحتمال) والإمكان (حيث لا) يوجد دليل (قاطع) يفيد العلم (و)بهذا فإنه (لا تسكن نفسه) ولا تطمئن بذلك الاعتقاد القائم بها، وهو بهذا الحال، فمن بنى العمل على هذا الاعتقاد غير القطعي ثم تبيّن خطؤه بطل عمله. وهذا هو الفرق بين الاعتقاد في هذا المذهب والاعتقاد في المذهب السابق من حيث العمل واجزاؤه.

وهذا الذي ذكره القاضي مبني على رأيه الذي هو أن الاعتقاد من غير علم لا يكون مطلوبا في الشريعة.

نعم هذا ما باح به القاضي وذهب إليه في هذه المسألة، ونصه كلامه في ذلك هو: " وقد يجوز أن يقال في مثل هذا إنني إذا طلبت دليل التخصيص وما يمنع من الاجتهاد فلم أجده قطعت علي أنه لا دليل لله سبحانه علي تخصصه مع ورود الشرع واستقراره والفراغ من البيانات وضبط الأخبار والروايات

وخروجها إلي النقل والوجود، لأنه لو كان له تعالي دليل علي التخصيص لوجب أن نجده ونعثر عليه مع كثرة البحث والطلب له من مظانه ومواضعه مع حرصنا وتوفر هممنا ودواعينا علي إصابته والتدين بالعمل بموجبه، ومثل هذا لا يمكن في صدر الإسلام وحين ظهور الأخبار وورود الروايات.

وليس لأحد أن يقول للمعتل بهذا إن كان الأمر علي ما تدعيه فأوجد لنا فقد الأدلة علي ما قلته، لأنه لا يمكن المجيب أن يريه ذلك إلا بافتضاض جميع وجوه الخطاب في الكتاب والسنة والإجماع ووجوه المقاييس، وذلك مما يقطع المناظر ولا يتمكن المجيب من إيراده في عدة مجالس، والمطالبة به ظلم في النظر، ولكن علي السائل إن وجد ذلك أن يذكره للمجيب، فإن دفعه المجيب نشئ وإلا فقد علم أن ما كان اعتقده من عدم الدليل علي ذلك خطأ ليس علي ما اعتقده.

ولا لأحد -أيضـًا- أن يقول للمستدل بذلك علي انتفاء دليل مانع من ذلك ما يدرينا أنك عادم للدليل.

ولعلك قد وجدته كما وجدناه لكنك تكتم ذلك لغرض لك من نصرة المذهب أو غيره، لأن مثل هذا يسوغ - أيضاً - أن يقال لكل من استدل علي إثبات حكم عقلي بالتقسيم وإفساد جميع الأقسام إلا واحداً منها.

وأن يقال له: وما يدرينا إنك صادق في قولك لا يخلو الحق أن يكون في أحد هذه الأقسام فلعله عندك في غيرها وزائد عليها غير أنك تكتم ذلك لنصرة المذب أو غيره من الأغراض. وكل هذا مراوغة وظلم في النظر. وعلي أنه إذا كان مع المستدل بهذه الدلالة عدد يعتقدون مثل اعتقاده، ويخبرون أنهم لم يجدوا شيئًا يمنع من ذلك، ومثل عدتم لا يجوز عليهم كتمان ما يعملون، كما لا يجوز عليم افتعال كذب لا أصل له علم بذلك أنه لا يمكن أن يكونوا عالمين بالمانع من كتمانه، فبطلت هذه المطالبة.

وليس يمتنع - أيضـًا- عندنا أن يقال إن العالم إذا اجتهد في طلب ما يخص العموم ويمنع من الاجتهاد في حكم الحادثة فلم يجده، ولم يجده في علماء الأمة من في يده دليل علي تخصيص العام في حكم الحادثة فلم يجد، ولم يجد في علماء الأمة من في يده دليل علي تخصيص العام، ونص مانع من الاجتهاد أ، يعلم ويقطع علي الله سبحانه أ، هـ لا دليل لله سبحانه يوجب تخصيص ذلك العام والمنع من الاجتهاد في تلك النازلة، لأنه لو كان علي ذلك لم يجز حفاؤه عليه وعلي سائر العلماء مع تكليفه إياهم لإصابته، لأنهم إذا لم يصيبوه، ولا أحد منهم، مع هذا التكليف كانوا متفقين علي الخطأ وتضييع الحق الذي أمروا بالمصير إليه، وذلك ممتنع عليهم في كل وقت من الأوقات مع بقاء عصرهم ومع انقراضه، فيجب لذلك أن يقطع العالم علي انه لا دليل لله تعالي في مثل هذا، وإن لم يحتج أن يقول إنني قد أحطت بجميع أدلة أوامر الشرع علمـًا حتى لم يخف علي منها شيء، وهذا واضح لمن تأمله"[١].

(والمشكل) الذي يرد (على هذا) الذي ذكره هو عسر وجود (طريق) يفضي إلى (تحصيل القطع) والجزم (بـ)ـهذا (النفي) نفي هذه المخصّصات والقضاء بعدمها، وحاصله ما يترتب عليه هو تعطيل العمل بأكثر الأدلة والأمارات، فإن هذا لا يتأتى اعتيادا أن يعلم نفيها.

نعم القاضي نقل عنه أن ذلك غير ممتنع بل هو ممكن وأن ما يتوصل به إلى ذلك ممهد (قد ذكر فيه) أي (القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مسلكين) اثنين وقال: إنهما يوصلان إلى هذا القطع.

(أحدهما:) هو (أنه إذا بحث) المجتهد في مسألة (قتل المسلم بالذمي) -مثلا- (عن) الأدلة التي هي (مخصصات قوله ﷺ: "لا يقتل مؤمن بكافر"

(١) التقريب والإرشاد (٣/ ٤٢٩).

مثلا) -هذا الخبر متفق- (فقال) هذا المجتهد: إن (هذه) المسألة (مسألة طال فيها خوض العلماء) فاستفرغوا الجهد في البحث عن هذه الأدلة (وكثر بحثهم) هذا ممتدا في الزمان والبقاع (فيستحيل) ويمتنع (في) مجرى (العادة أن يشذ) أي يخرج عن معرفة (جميعهم مدركها) بضم الميم ويصح فتحها ويصح أن يفسر بالمصدر الميمي فيكون معناه أي إدراكها والعلم بها، ويصح أن يفسر بالظرف الميمي فيكون معناه دليلها الدال عليها التي تدرك منه وتحصل مع كثرتهم وطول زمان بحثهم (وهذه المدارك) أي الادراكات أو الأدلة (المنقولة عنهم) في ذلك -وهو تخصيص هذا الحديث- قد (علمنا بطلانها) وفسادها إذ لا يصلح أي منها مخصصا له وبناء على هذا (فـ)إنني (أقطع) وأجزم (بأنه لا مخصص لها) قد يكون هذا الضمير راجعا للمسألة فتكون اللام هنا بمعنى في أي لا مخصص وارد فيها. وقد يكون راجعا إلى القول أو الحديث، وهما مذكران فيكون الصواب هو لا مخصص له، ولكن المصنف -كما تقدم بيان ذلك- يتساهل في التذكير والتأنيث،

خلاصة القول أن هذا هو المسلك الأول الذي أورده القاضي وقال إنه موصل للقطع بهذا النفي.

(وهذا) المسلك ليس بشيء فإنه (فاسد من وجهين) اثنين:

(أحدهما أنه) يفيد قصر العمل للعموم على من بعد الصحابة وعلى من سبق لهم الخوض من أهل العلم في البحث عن هذه المخصصات حتى تبين لهم من هذا البحث أنه لا توجد هذه المخصصات، وفي هذا (حجر على الصحابة) ومنع لهم من (أن يتمسكوا بالعموم) وأن يأخذوا به (في كل واقعة) ومسألة مدرجة تحته -تحت العموم- لأنه (لم يكثر الخوض) منهم (فيها ولم يطل البحث) أي بحثهم (عنها) حتى يعلم أنه لا مخصص لما ورد فيها من عموم على الوجه المذكور.

(و) أنت خبير بأنه (لا شك في) أخذ الصحابة بالعموم و(عملهم) به مجرين لحكمه على ما تحته من أفراد (مع جواز) ورود (التخصيص) له (بل) كانوا يعملون بما بلغهم من دليل إذا سمعوه ودخل وقت العمل به (مع جواز) ورود (نسخ) له (لم يبلغهم) وكذلك حكمهم بموجب العموم والعمل به فإنه معلوم من سيرتهم الفقهية والعملية فكانوا يحكمون به بمجرد ما يطرق آذانهم ويدركونه ويدخل وقته، وهذا (كما حكموا بصحة المخابرة) وهي كراء الأرض بجنس ما تخرج، وكانوا يأتون هذه المعاملة متمسكين في ذلك (بدليل عموم إحلال البيع) وإطلاقه في قوله -تعالى-: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [سورة البقرة آية ٢٧٥]، وما زالوا على هذا الحال (حتى روى رافع بن خديج) الأنصاري الخزرجي عن النبي -ﷺ- (النهي عنها) وهذا النهي الخبر الذي ورد فيه رواه الشيخان وغيرهما عن ابن عمر قال: **(كُنَّا نُخَابِرُ أربعين سنة لا نَرَى به بَأْسًا، حَتَّى أتانا رَافِع بْن خَدِيجٍ، فأخبرنا أن النبي ﷺ: «نَهَى عَنْهُ»، فَتَرَكْنَاهُ لِقَوْلِه رافع).**

ومثل هذا ما نقل عن الصحابة في حملهم قوله -تعالى-: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [سورة الأنعام آية ٨٢]، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللهِ كَرِهَ اللهُ لِقَاءَهُ**»(١)، على العموم، وقد تقدم الكلام على هذا كله وبيانه.

وبهذا يتقرر أن الصحابة كانوا يبتدرون الأخذ بالعموم كغيره من الظواهر اللفظية بمجرد سماعهم له ودخول زمن العمل به، وهذا يدل على فساد هذا الذي أبداه القاضي هنا مسلكا.

هذا هو الوجه الأول من الوجهين الدالين على فساد هذا المسلك الباقلاني.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، رقم الحديث (٦٥٠٧)، وصحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، رقم الحديث (٢٦٨٣).

الوجه (الثاني هو) أن هذا المسلك لا يوصل للقطع واليقين فـ(إنه بعد طول) البحث عن هذه الأدلة المخصصة و(الخوض) فيها وعدم الظفر بشيء معتبر فيها تبين أن هذا الأمر (لا يحصل اليقين) بثبوت هذا النفي ولا يفيد القطع والجزم به (بل) الصحيح هو خلاف ذلك فإنه (إن سلم) على وجه التنزل (أنه لا يشذ المخصص) ولا يخفى (عن جميع العلماء) الذين خاضوا في هذا الشأن، وبحثوا فيه (فمن أين) أدرك القاضي -رَحِمَهُ اللَّهُ- بهذا الانتفاء بناء على هذا الذي ذكر أنه (لقي جميع العلماء) الذين خاضوا في هذه المسألة وبحثوا فيها؟ (ومن أين عرف أنه بلغه كلام جميعهم) في ذلك واطلع عليه؟ (فلعلـــه قد كان (منهم من) أدرك برهان ذلك التخصيص و(تنبه لدليله) وكان حقا (و) هو (ما كتبه) ولا سطره (في تصنيفه) وما ألفه من كتاب أو كتب وقد يكون مودعا له فيما سطره ولكنه ما روي عنه (ولا نقل عنه وإن) كان قد أورده في كتبه و(تصنيفه) وبناء على هذا فإنه قد يكون موجودا ولكنه لا علم لهذا المجتهد به (فلعله لم يبلغه) ولم يطلع عليه. وهذا الاحتمال يرفع القطع في ذلك.

(وعلى) وجه (الجملة) في الكلام في مجرى إبطال هذا المسلك نقول: (لا يظن بالصحابة فعل المخابرة) وإتيانها (مع) حصول (هذا الشرط) الذي ذكره القاضي وأوجبه في العمل بالعموم و(هو اليقين) وحصول القطع (بانتفاء النهي) عنه، وكيف يمكن أن يقال إنهم على اليقين والقطع في ذلك (و)قد (كان النهي) النبوي (حاصلا) في ذلك (و)لكنه (لم يبلغهم) حتى أخبرهم به رافع بن خديج، وهذا دليل على أنه لم يكن اليقين هو الحاصل لهم بانتفاء هذا النهي وعدمه، بل (كان الحاصل) لهم في ذلك (إما ظنا) بحصول هذا الانتفاء (وإما سكون نفس) بذلك فقط. هذا هو الوجه الثاني القاضي ببطلان مسلك القاضي هذا، وهذا منتهى القول في هذا الإبطال.

وقد أورد الأبياري إبطاله أيضا فقال: ((فهذا طريق ذكره القاضي. والذي ذكره من باب التقدير، لا من باب التحقيق، فإنه لم تتفق قط مسألة في الشريعة اجتمع أهل الإجماع على البحث عن مخصصات العموم فيها وحصرها، فكيف تدار أحكام الاجتهاد على المقدرات والمجوزات عقلا، الممنوعات وقوعا؟ ولو قدرنا أن العلماء بجملتهم بحثوا عن مخصصاتها، فمن أين انحصرت له المخصصات عندهم؟ وما المانع من اطلاع بعضهم على غير هذه المخصصات، ولم يذكره الإنسان، أو لم يضمنه كتابا، أو ذكره لمن لم يتفق للقاضي الاجتماع به؟

فمن أين اجتمع هو بجميع العلماء؟ أو من أين وقف على جميع ما قالوه؟ أو كيف اطلع على ما في نفوس الجميع؟ وهذا محال التصوير والتقدير، وليس فيه سوى التقدير))(١).

هذا هو حال هذا المسلك الأول للقاضي وهذا ما أبطل به.

(المسلك الثاني) من هذين المسلكين، هو أنه كما (قال القاضي -رَحِمَهُ اللَّهُ-) لا حاجة للمجتهد إلى الإحاطة بجميع ما نقل عن أهل النظر والبحث في هذا الشأن حتى يدعي تحصيل العلم بهذا الانتفاء فهو غير محتاج لذلك إذ (لا يبعد أن يدعي المجتهد اليقين) في ذلك والقطع (وإن لم يدع الإحاطة بجميع) تلك (المدارك) والأدلة التي ادعى أنها تفيد التخصيص (إذ) قد (يقول) في مجرى ادعائه لهذا اليقين والقطع (لو كان الحكم) المدلول عليه بهذا اللفظ العام حكما (خاصا) ببعض أفراد هذا العام (لنصب الله تعالى) على ذلك برهانا ولوضع (عليه دليلا للمكلفين) يعلمون منه أن هذا الحكم خاص غير عام (ولبلغهم ذلك) على لسان نبيه -ﷺ- (وما خفي عليهم) ذلك ولا جهلوه،

---

(١) التحقيق والبيان، (٣/ ٣٢٢).

وإذ لم يبلغهم هذا الدليل -دليل التخصيص- دل ذلك على أنه لا مخصص.

(وهذا) المسلك (أيضا) فاسد فهو (من الطراز) الذي منه المسلك (الأول) إذ الإجماع إنما يدعى حيث ثبث، ثم يبنى على انعقاده أنه لا دليل يخالفه، أما ما تقرر فيه الخلف واستمر، فالإجماع لا يتصور فيه، وهذا بيّن (فإنه لو اجتمعت الأمة) واتفقت (على شيء) معين -حكم معين وأمر معين- (أمكن) الجزم والقطع (بأنـ)ـه (لا يوجد دليل) يعارض هذا الإجماع -أو هذا الحكم- و(يخالفه) وإنما قلنا بأنه يمكن هذا القطع (إذ يستحيل إجماعهم على الخطأ) كما سبق ذكر ذلك. هذا فيما وقع فيه انعقاد إجماعهم من مسألة.

(أما في مسألة) تقرر فيها (الخلاف) على ثبات فإنه لا يتأتى فيها ذلك إذ (كيف يتصور) ويقضى بجوازه عقلا؟ هذا محال فإن موضع الخلف بينهم لا يمكن أن يكون موضع إجماعهم في نفس الوقت، لأن ذلك تناقض.

ومقتضى هذا بطلان هذا المسلك الباقلاني، قال الأبياري في شأن هذا المسلك: «وهذا قريب من الأول. وما المانع من اطلاع بعض العلماء على المخصص، ويعود جدعا كما في الطريقة الأولى؟ اللهم إلا أن يكون القاضي بنى الأمر على أن كل مجتهد مصيب، فيكتفى بظن فقدان المخصص، كما اكتفي بظن وجدان خبر الواحد. وينتهض ظن انتفاء المخصص علما على تكليف القطع بانتفائه، كما قام ظن صدق الواحد علما على وجوب العمل، على مقتضى قوله، فهو يقطع بانتفاء المخصص بالإضافة إليه، لا بانتفائه باعتبار كل الخلق»[1].

هذا ما أبداه الأبياري في حق هذا المسلك.

---

(١) التحقيق والبيان، (٣/ ٣١٩).

(و)أما المذهب (المختار عندنا) فهو (أن تيقن الانتفاء) للمخصص (إلى هذا الحد) الذي ذكره القاضي (لا يشترط) ولا يلزم تحققه، كما أن البدار إلى العمل بالعموم بمجرد سماعه لا يصح (فإن المبادرة) مبادرة المكلف إلى الأخذ بالعموم والعمل به (قبل البحث) يعني قبل بحثه (عن) ما قد يكون الدليل (المخصص) له (لا يجوز) له (بل) يجب (عليه) تحصيلان: أحدهما (تحصيل علم، و)ثانيهما، (تحصيل ظن) ويكونان (باستقصاء البحث) عن هذا المخصص وبذل الجهد في طلبه حسب الوسع والطاقة.

(أما) هذا (الظن) الذي يجب تحصيله في هذا الشأن (فـ)ـهو (الظن بانتفاء) هذا الدليل المخصص في نفسه، (و)أما هذا العلم المتصف بـ(ـالقطع) والجزم الذي يجب تحصيله هنا (فـ)ـهو العلم (بـ)ـانعدام هذا الدليل و(انتفائه في حقه) أي حق هذا المكلف ويكون ذلك حاصلا له (بتحقق) وثبوت (عجز نفسه) وعدم قدرتها (عن) إدراكه لهذا الدليل و(الوصول إليه بعد بذلـ)ـه (غاية وسعه) وطاقته واستفراغه جهده في البحث عنه وطلبه، وأما السبيل إلى ذلك (فـ)ـهو أن (يأتي بالبحث الممكن) له والمقدور له ماضيا عليه (إلى) أن يصل (إلى حد يعلم) فيه (أن بحثه) عن هذا الدليل (بعد ذلك) ما هو إلا (سعي ضائع) لا طائل منه (ويحس من نفسه بالعجز) عن هذا الإدراك (يقينا) وبذلك (فـ) إنه (يكون العجز عن العثور عن) هذا الدليل قد حصل (في حقه يقينا) -تمييز محول عن المجرور- اي عن يقين (و) أما (انتفاء الدليل في) ذاته و(نفسه) -الضمير للدليل- فهو أمر (مظنون) فقط (و)المضي على هذا (هو) الأمر (الظن) يعني المظنون (بالصحابة) فيما هم عليه (في) شأن (المخابرة ونظائرها) مما مضوا فيه على العموم قبل علمهم بالمخصص له.

(و) هذا الذي تقرر في شأن العموم هو (كذلك الواجب) تقريره والمضي عليه (في) شأن (القياس والاستصحاب) وهو بقاء ما كان على ما هو عليه

(و)كذلك في شأن (كل ما هو مشروط) كونه دليلا شرعيا (بنفي دليل آخر) يعارضه، ويؤثر في دلالته إما برفعها، وإما بالنقص منها، وتخصيصها وتقييدها. (والله) تعالى (أعلم) وأحكم.

وهذا الذي اختاره المصنف -هنا- مذهبا له انتقده الأبياري فقال: «وهذا الذي قاله لم يدل عليه، وهو أيضا غير صحيح، إذا لا يتصور أن ينتهي إلى حالة يعلم أن سعيه في مستقبل الزمان ضائع، إلا بأن يعلم انتفاء المخصص في نفسه. أما إذا كان جوزا له، فهو يجوز أن لو بحث أو طلب العلماء، لأمكنه الوصول إليه، فيكف يعلم عجز نفسه في مستقبل أمره، مع تجويزه ثبوت المخصص في نفسه، مطلعا عليه بعض المجتهدين؟ فهذا القول ضعيف»[1].

هذا ما رد به الأبياري قول المصنف هذا. لكن تمسك الأبياري في رده هذا باستلزام قيام ظن وجود هذا الدليل بالمجتهد استحالة وامتناع علمه بعجزه عن الإدراك غير مسلم، فإن مراجعة المجتهد مظان هذا الدليل باستقصاء وانتهاء البحث به إلى اليأس من وجوده كاف في قيام هذا العلم به وحصوله له فليس كل ما هو موجود من الأدلة يعرف، واليأس مما يترتب عنه هذا العلم، وعصب رد الأبياري هذا هو هذا الاستلزام فإذا سقط سقط هذا الرد، وسقوطه -كما ترى- سائغ على الوجه الذي تقدم.

هذا منتهى القول في هذه المسألة وبهذا ينتهي الكلام على هذا الباب الرابع المعقود في تعارض العمومين ووقت الحكم بالعموم.

(١) التحقيق والبيان، (٣/ ٣١٧).

(الباب الخامس: في الاستثناء والشروط والتقييد بعد الإطلاق)

أي هذا هو (الباب الخامس) وهو مرسوم وموضوع (في) بيان (الاستثناء) وأحكامه (و)في بيان (الشروط) التي تدخل على الكلام وما يتعلق بها من أحكام، (و) في بيان (التقييد) الذي يكون (بعد الإطلاق) الذي هو ترك اللفظ المطلق من غير تقييد له بمعنى معين من معانيه.

هذا هو مضمون هذا الباب، فلنصر إلى إيراد ذلك مفصلا، والبدء في ذلك بإيراد بيان الاستثناء وأحكامه قائلين:

(الكلام في الاستثناء)

أي هذا الكلام الذي نسوقه إليكم هنا هو (في) بيان (الاستثناء) وما يتعلق به من أحكام، ومباحث وغيرها.

(و)أول ما نورده من ذلك هو (النظر في حقيقته) وماهيته (وحده) أي تعريفه.

(ثم) بعد ذلك نسوق الكلام (في) بيان (شرطه) الذي يتوقف عليه حصوله.

(ثم) بعد ذكر هذا نورد الكلام (في) بيان حكم (تعقب الجمل المترادفة) المعطوف بعضها على بعض والتي تختم بالاستثناء ويقع عقبها، ومتعلق النظر في ذلك هو هل يرجع إليها جميعها، أو يرجع إلى آخر جملة منها فقط؟

ونعقد في كل واحد من هذه المواضع فصلا نبين فيه مضمون كل واحد منها وما انطوى فيه من مادة معرفية ونظرية.

وعلى طبق هذا (فهذه ثلاثة فصول) تخرج من هذا العقد، فلنسقها على الولاء.

(الفصل الأول في حقيقة الاستثناء)

أي هذا هو (الفصل الأول) من هذه الفصول الثلاثة، وهذا الفصل معقود (في) بيان (حقيقة الاستثناء) وماهيته التي تتميز بها كينونته عما قد يشبهه.

(و) يتعلق الأمر في هذا الفصل على وجه الجملة بذكر صيغة -صيغ الاستثناء- وما به يحصل تميزه على تمام صرفا خالصا. فلنورد ذلك كله على تفصيل وبسط.

أما (صيغه) وهي الألفاظ المعينة الموضوعة له فهي (معروفة) يعرفها كل ناطق باللسان العربي، وهذه الصيغ فيها ما هو حرف وفيها ما هو اسم وفيها ما هو فعل؛ وهذه الصيغ على وجه التفصيل هي (إلا وعدا وحاشا وسوى) بضم السين وكسرها (وما جرى مجراها) كغير، وسواء وخلا، وليس وحشا ويكون بعد لا النافية.

(وأم) هذا (الباب) باب الاستثناء هي (إلا) لأنها الحرف الموضوع للاستثناء على وجه الخصوص وأما غيرها من هذه الصيغ فإنه يستعمل للاستثناء ولغيره من المعاني الأخرى، ثم إنها المقيس على معمولها في أحكام غير -مثلا-.

هذا ما يتعلق بذكر هذه الصيغ مسرودة منصوصا عليها بأعيانها.

(أما) تعريف لفظ الاستثناء و(حده) لغة فهو: العطف والعود كقولهم ثنيت الحبل إذا عطفت بعضه على بعض. وقيل: الصد والصرف من قولهم: ثنيت فلانا عن رأيه، وقال ابن فارس: لأنه قد ثنى ذكره مرة في الجملة ومرة في التفصيل.

وأما اصطلاحا فهو (قول ذو صيغ مخصوصة) معينة (محصورة) عددا وذاتا (دل) أي هذا الاستثناء (على أن المذكور فيه) في الاستثناء مفردا كان أو

غيره (لم يرد) ولم يقصد (بالقول الأول) الذي قبل الاستثناء. مثاله زيد من قولك: أكرم الناس إلا زيدا.

وهذا الحد مبين لهذا المحدود -الاستثناء- مميزا له عما قد يلتبس به (ففيه) -الفاء تعليلية بمعنى إذ، فيكون المعنى إذ فيه (احتراز) عن أدلة التخصيص التي تدل كذلك على أن المذكور في التخصيص لم يرد بالكلام الأول الواقع قبله، و إنما قلنا بأن فيه احترازا عن أدلة التخصيص (لأنها قد لا تكون قولا) إذ هي متعددة ومختلفة؛ إذ منها العقل والحس وغير ذلك (و) بهذا فإنها قد تكون (فعلا وقرينة) حالية تعلم من حال المتكلم (و) قد تكون (دليل عقل) - فيه إضافة الموصوف للصفة -أي الدليل العقلي- (فإن كان) المخصص (قولا ف)إنه (لا تنحصر صيغه) إذ كل قول يفيد قصر العام على بعض أفراده مخصص، سواء كان حرفا أو اسما أو جملة، نحو أرى أن تكرم العلماء ولا أرى أن تكرم زيدا العالم. وقد تأتي بعبارات متعددة في معنى واحد، ولم يوضع أي منها للتخصيص بعينه نحو قولك: أكرم القوم، ولا تكرم من فسق منهم، ولا تزر بني تميم وزر زيدا منهم، ونحو هذا مما يفيد التخصيص وهو غير موضوع له، وقد احترزنا من ذلك كله بما ذكر من تعريف الحد بقولنا "قول ذو صيغ".

(و) كما احترزنا بما ذكر عن صيغ التخصيص (احترزنا) كذلك (بقولنا ذو صيغ محصورة عن) ما يكون دالا على الاستثناء نحو (قولك: رأيت المؤمنين ولم أر زيدا) المؤمن (فإن) هذا ونحوه وإن كان دالا على الاستثناء ومفيدا معناه (العرب لا تسميه استثناء وإن أفاد ما أفاده قوله) أي القائل (إلا زيدا) من الإخراج من الكلام السابق والدلالة على أن هذا المخرج غير مراد بالكلام الأول الوارد قبل الاستثناء. هذا هو حال هذا الحد وهو كما ترى مبين للحدود معرف مميز له عما قد يلتبس به. والذي عرفه به كثير من النحاة

والأصوليين وغيرهم هو: الإخراج بـ"إلا" أو إحدى أخواتها ما لولاه لدخل في الكلام من متكلم واحد. قال الزركشي: " والأولى أن يقال: الحكم بإخراج الثاني من الحكم الأول بواسطة موضوعة لذلك، فقولنا: الحكم جنس؛ لأن الاستثناء حكم من أحكام اللفظ، فيشمل المتصل والمنقطع، وخرج بالوسائط الموضوعة له نحو: قام القوم، وأستثني زيدا، وخرجوا ولم يخرج زيد.

تنبيه:

الإخراج إنما يأتي على قول من يجعله عاملا بطريق المعارضة، إذ الإخراج لا يتحقق إلا بعد الدخول، وأما على قول من يجعله مبنيا فلا إخراج عنه، كما سنبينه.

وحده ابن عمرون من النحاة بأن ينفي عن الثاني ما يثبت لغيره بإلا أو كلمة تقوم مقامها، فيشمل أنواع الاستثناء: من متصل، ومنقطع، ومفرد، وجملة، وتام، ومفرغ، وخرج الوصف بإلا أو غيرها، وذكر ابن الحاجب أن المتصل والمنقطع يمكن تحديده بحد واحد على القول بالاشتراك والمجاز، لتغاير حقيقتهما، إذ الأول حقيقة، والثاني مجاز. وجمعهما ابن مالك في حد واحد، فقال: تحقيقا أو تقديرا، وقد يقال: هو في قوة حدين"[1].

خلاصة القول أن الاستثناء هو الإخراج بـ"إلا" أو إحدى أخواتها ما لولاه لدخل -وجوبا أو جوازا- في الكلام.

---

(١) البحر المحيط، (٤/ ٣٦٩).

فصل في الفرق بين الاستثناء والتخصيص

الاستثناء والتخصيص يتساويان على الجملة في إفادة إخراج ما انطوى في الكلام السابق الواقع قبله (و) لكن (يفارق الاستثناء التخصيص) ويخالفه (في أنه) أي الاستثناء (يشترط اتصاله) بالكلام المستثنى منه لفظا بأن يعد الكلام واحدا غير منقطع نحو: له علي عشرة إلا درهما، أو حكما بأن يكون انفصاله وتأخره على وجه لا يدل على أن المتكلم قد استوفى غرضه من الكلام كالسكوت لانقطاع نفس أو سعال أو بلع ريق، فإن انفصل لا على هذا الوجه صار لغوا، وهذا بخلاف التخصيص فإنه لا يشترط فيه اتصال المخصِص -بالكسر- بالمخصَص -بالفتح- قال إمام الحرمين في "البرهان": " فالاستثناء مع المستثنى عنه في حكم الكلام الواحد المسوق لما يبقى من الاستثناء فإن قلت عشرة إلا خمسة كان مجموع الكلام عبارة عن خمسة ولا تقول تبين بالاستثناء أن العشرة الواقعة في صدر الكلام عبارة عن الخمسة وهذا محال لا يعتقده لبيب بل ذكر العشرة مع ذكر مطلقها إلا خمسة مجموعها ينص على الخمسة الباقية ولو فرض مجرد العشرة لكان نصا في العدد المعنى به ولو فرض استئخار إخراج الخمسة للغا الاستثناء وعد نسخا وقطعا لبعض العشرة بعد اعتقاد الثبوت.

والتخصيص تبيين المراد باللفظ الموضوع ظاهره للعموم فلا يقع التخصيص جزءا من الكلام الوارد عاما بل ذلك اللفظ ظاهره للاستغراق ولا يمنع أن يعنى به فإذا بان أن مطلقه عنى به خصوصا أو ظن ذلك به على ما سنذكر مسالك الظنون في التأويلات إن شاء الله تعالى فهذا هو الذي يسمى تخصيصا ولا يكون المخصص إلا نصا في العموم ولو كان نصا لما تبين أن المراد به غير ما هو نص فيه أو بعضه فهذا حقيقة الفرق"[1].

هذا هو الفرق الأول بين الاستثناء والتخصيص.

---

(١) البرهان (١/ ٢٧٠).

(و)الفرق الثاني هو (أنه) أي الاستثناء (يتطرق إلى) جميع ضروب القول العام؛ فهو يتطرق إلى (الظاهر) نحو أكرم الزهاد إلا زيدا الزاهد، (و) إلى (النص) فهو يتطرق إليهما (جميعا إذ يجوز أن يقول) قائل في الاستثناء من النص له عليَّ (عشرة إلا ثلاثة كما يقول في) الاستثناء من الظاهر (اقتلوا المشركين إلا زيدا) المشرك، والتخصيص لا يتطرق إلى النص أصلا ولا يدخله لاستحالة قصره على بعض أفراده لأنه تناقض، وإنما جاز فيه الاستثناء لأنه مبين العدد الحقيقي المراد من الكلام فبه يتحدد النص ويعين، هذا هو الفرق الثاني.

الفرق الثالث هو أن الاستثناء لا يتبين بقرائن الأحوال بخلاف التخصيص فإنه يتبين بها قال إمام الحرمين: "إن التخصيص قد يتبين بقرائن الأحوال ولا يفرض ذلك في وضع الاستثناء فإذا قال القائل: رأيت الناس فالقرينة شاهدة بأنه لم ير جميعهم وإذا قال رأيت عشرة فلا قرينة تدل على حمل العشرة على خمسة والاستثناء يتصل فإنه يعد جزءا من الكلام كما تمهد والتخصيص لا يمتنع انفصاله [في وضع الكلام فإنه تبيين] ولا يمتنع استئخار البيان عن اللفظ في وضع اللسان كالاستثناء فإن الانفصال يخرجه عن كونه استثناء كما سبق ومن منع تأخير البيان عن مورد الخطاب فلا يأخذ منعه من وضع اللسان وإنما يتلقاه مما يعتقده من القول بالاستصلاح. [1]

ومقتضى هذا أن التخصيص يكون بالألفاظ وغيرها، بخلاف الاستثناء فإنه لا يكون إلا بالألفاظ، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك هذا ما يفرق به بين الاستثناء والتخصيص، وقد علمت مما سبق أن هذا الحد -حد الاستثناء- فيه الاحتراز عن التخصيص هذا بما ذكر كما تقدم ذكره.

---

(١) البرهان ١/ ١٤٦ .

(وفيه) كذلك (احتراز عن النسخ إذ هو) ليس قولا يدل على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول وإنما هو (رفع) لحكم داخل تحت قول مراد به متقرر به ثبوته (وقطع) لمدلول هذا القول ومفاده بعد وجوده وحصوله حقا.

وقد تقرر على قطع أنه يوجد فرق أصلي ذاتي ماهوي (بين النسخ والاستثناء والتخصيص) وهذا الفرق هو (أن النسخ رفع لما) أي الحكم الذي (دخل تحت اللفظ) المنسوخ حكمه أو المنسوخ حكمه وتلاوته، (والاستثناء) ليس كذلك إذ شأنه هو أنه (يدخل على الكلام) المستثنى منه (فيمنع أن يدخل تحت اللفظ) الوارد فيه (ما كان يدخل) تحته بمقتضى ظاهره (لولاه) أي لولا الاستثناء، (و)أما (التخصيص) فإنه ليس مفيدا لهذا الذي يفيده الاستثناء ولا ذاك الذي يفيده النسخ، وإنما (يبين كون اللفظ) العام الذي خصصه (قاصرا عن البعض) من أفراده فقط كما سبق بيان ذلك.

وبناء على هذا (فـ)إن (النسخ قطع ورفع) لحكم ثابت في الواقع قبل رفعه، (والاستثناء رفع) لما قد يدخل في الكلام باعتبار ظاهره لولاه، (و)أما (التخصيص) فإنه (بيان) لكون اللفظ العام غير عام، وإنما هو مخصوص مقصور على بعض أفراده.

هذا ما يفرق به بين هذه العوارض القولية الثلاثة. وقد تقدم بيان الفرق بين النسخ والتخصيص في مجرى الكلام على النسخ. (وسيأتي لـ)ـبعض (هذا) الذي ذكر من هذه الفروق (مزيد تحقيق) وبيان (في فصل الشرط إن شاء الله تعالى). وبهذا ينتهي الكلام على هذا الفصل الأول هنا.

(الفصل الثاني في الشروط)

أي هذا هو (الفصل الثاني) من هذا الباب الخامس، وهذا الفصل معقود وموضوع (في) بيان (الشروط) التي لا يتحقق الاستثناء الحقيقي بدونها (وهي) أي هذه الشروط (ثلاثة):

الشرط (الأول) منها هو (الاتصال) لفظا بين الاستثناء وما وقع الاستثناء منه، فإن تخلف هذا الشرط كان اللفظ بالاستثناء لغوا، لا يفيد (فمن قال اضرب المشركين) -مثلا- ثم سكت عن اختيار (ثم قال بعد) زمان يكفي للإخبار بمراده فيه كـ(ساعة إلا زيدا لم يعد هذا) القول الأخير (كلاما) لأنه لا علاقة له بالكلام الأول، و لا هو جملة تامة فيفيد (بخلاف ما لو قال) قائل: (أردت بالمشركين قوما دون قوم) فإنه كلام تام مفيد لاتصاله.

وهذا الشرط عليه جمهور العلماء وقد أورد الآمدي حججهم فقال: حجة القائلين بالاتصال من ثلاثة أوجه: الأول: ما روي عن النبي - ﷺ - أنه قال: " «من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه، فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه» " وروي: " «فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير» ".

ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لأرشد النبي - ﷺ - إليه لكونه طريقا مخلصا للحالف عند تأمل الخير في البر وعدم الحنث؛ لأن النبي - ﷺ - إنما يقصد التيسير والتسهيل ولا يخفى أن الاستثناء أيسر وأسهل من التكفير، فحيث لم يرشد إليه دل على عدم صحته.

الثاني: أن أهل اللغة لا يعدون ذلك كلاما منتظما ولا معدودا من كلام العرب، ولهذا فإنه لو قال: لفلان علي عشرة دراهم، ثم قال بعد شهر أو سنة: إلا درهما، وقال: رأيت بني تميم، ثم قال بعد شهر: إلا زيدا، فإنه لا يعد استثناء ولا كلاما صحيحا كما لو قال: رأيت زيدا، ثم قال بعد شهر: قائما، فإنهم لا

يعدونه بذلك مخبرا عن زيد بشيء، وكذلك لو قال السيد لعبده: أكرم زيدا، ثم قال بعد شهر: إن دخل داري، فإنهم لا يعدون ذلك شرطا.

الثالث: أنه لو قيل بصحة الاستثناء المنفصل لما علم صدق صادق، ولا كذب كاذب، ولا حصل وثوق بيمين، ولا وعد ولا وعيد، ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح وبيع وإجارة، ولا لزوم معاملة أصلا؛ لإمكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين، ولا يخفى ما في ذلك من التلاعب وإبطال التصرفات الشرعية، وهو محال".[١]

(ونقل عن) عبد الله (ابن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أنه يجوز تأخير الاستثناء) عن المستثنى منه، فقد ذكر ابن كثير ما نصه: "عن مجاهد، عن ابن عباس في الرجل يحلف؟ قال: له أن يستثني ولو إلى سنة، وكان يقول: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ في ذلك. رواه الطبراني من حديث أبي معاوية، عن الأعمش، به"[٢].

هذا ما نقل عنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (ولعله) أي ابن عباس (لا يصح عنه) هذا (النقل إذ لا يليق ذلك بمنصبه) العلمي والديني ومقامه الفقهي، (وإن صح) عنه ذلك وثبت (فلعله) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (أراد به) أي بقوله هذا وهو جواز تأخير الاستثناء (إذا نوى) الشخص المتكلم المستثني (الاستثناء أولا) فأضمر ذلك في نفسه (ثم أظهر نيته بعده) أي بعد لفظه الكلام الأول المستثنى منه، فإذا كان هذا هو حاله (ف)إنه (يديّن) بالبناء للمفعول (بينه وبين الله تعالى فيما نواه) هذا المتكلم بهذا الضرب من الاستثناء (ومذهبه) أي ابن عباس (أن ما يدين العبد) فيه من النيات أي يكال فيه إلى دينه (ف)إنه (يقبل ظاهرا) ويحكم بمقتضى ذلك كما ذهب إلى ذلك بعض أصحاب مالك، قال الآمدي: "وذهب بعض أصحاب مالك إلى جواز

---

(١) الإحكام، ٢/ ٤٢١، ٤٢٢.

(٢) تفسير ابن كثير (٥/ ١٤٩)، بتصرف.

تأخير الاستثناء لفظا، لكن مع إضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه، ويكون المتكلم به مدينا فيما بينه وبين الله - تعالى -. ولعله مذهب ابن عباس.[(١)] .

(فـ) إن كان (هذا) هو حال قول ابن عباس هذا ومذهبه وصورته فإن هذا (له وجه) مقبول إذ قصارى ما فيه هو تنزيل نية الشيء والقصد إليه منزلة التلفظ به، والنية قد يستغنى بها عن اللفظ.

وعلى الجملة قول ابن عباس هذا وما تعلق به للناس فيه كلام طويل ، ثم اختلفوا في حد زمان هذا التأخير كما اختلفوا في شأنه والمراد به فذهب قوم إلى إنكاره وقوم إلى تأويله وذهب آخرون إلى موافقة ابن عباس فيه.

قال الزركشي: " ونقل عن ابن عباس أنه جوز الاستثناء المنفصل على نحو ما جوزه من تأخير التخصيص عن العموم والبيان عن المجمل، ثم اختلف عنه، فقيل إلى شهر: وقيل إلى سنة، وقيل: أبدا.

ثم منهم من رده، وقال: لم يصح عنه، كإمام الحرمين، والغزالي، بما يلزم منه من ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق، لإمكان تراخي الاستثناء، ويلزم منه أن لا يصح يمين قط. ومنهم من أوله، كالقاضي أبي بكر بما إذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام، ثم أظهر نيته بعده، فإنه يدين، ومن مذهبه أن ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا.

وقيل: يجوز بشرط أن يقول عند قوله إلا زيدا: أريد الاستثناء، حكاه الغزالي. وقيل: أراد به استثناءات القرآن، فيجوز في كلام الله خاصة.

وقد قال بعض الفقهاء: إن التأخير فيه غير قادح، قال إمام الحرمين: وإنما حملهم خيال تخيلوه من قول المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلي واحد، وإنما التركيب في جهات الوصول للمخاطبين، لا في كلام رب العالمين

---

(١) إحكام الأحكام للآمدي / ٢ / ٤٢١ .

وقال المقترح: هو باطل لأنهم إن أرادوا المعنى القائم بالنفس، فلا يدخله الاستثناء، وكذلك المثبت في اللوح المحفوظ، لأنه إنما نزل بلغة العرب، والعرب لا تجوز الاستثناء المنفصل.

وقال القرافي: المنقول عن ابن عباس إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة، كمن حلف، وقال: إن شاء الله، وليس هو في الإخراج بإلا وأخواتها. قال: ونقل العلماء أن مدركه في ذلك ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٣ - ٢٤] قالوا: المعنى إذا نسيت قول إن شاء الله، فقل بعد ذلك. ولم يخصص.

قلت: وفي مستدرك الحاكم، عن ابن عباس قال: إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثني إلى سنة، وإنما نزلت هذه الآية ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤] قال: إذا ذكر استثنى، وقال: صحيح على شرط الشيخين، لكن قال الحافظ أبو موسى المديني: لو صح هذا عنده، لاحتمل رجوعه إذ علم أن ذلك خاص برسول الله - ﷺ -، ثم أسند ذلك من جهة ابن عباس، وقد ذكرت طرقه عن ابن عباس في " المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر.

وحكى ابن النجار في " تاريخ بغداد " أن أبا إسحاق الشيرازي أراد الخروج مرة من بغداد فاجتاز في بعض الطرق، وإذا برجل على رأس سلة فيها بقل، وهو يحمل على ثيابه، وهو يقول لآخر معه: مذهب ابن عباس في الاستثناء غير صحيح، إذ لو كان صحيحا لما قال تعالى لأيوب - عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ -: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤] بل كان يقول له: استثن، ولا حاجة إلى هذا التحيل في البر.

قال: فقال أبو إسحاق: بلدة فيها رجل يحمل البقل، وهو يرد على ابن عباس، لا تستحق أن تخرج منها.

ومثله احتجاج بعضهم بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾ [المائدة: ٨٩] فلو جاز الاستثناء من غير شرط الاتصال لم يكن لشرع الكفارة وإيجابها معنى، لأنه كان يستثني.

وقد حكي أن الرشيد استدعى أبا يوسف القاضي وقال له: كيف مذهب ابن عباس في الاستثناء، فقال له أبو يوسف: إن الاستثناء المنفصل يلحق بالخطاب ويغير حكمه، ولو بعد زمان. فقال: عزمت عليك أن تفتي به، ولا تخالفه. وكان أبو يوسف لطيفا فيما يورده، متأنيا فيما يريده، فقال له: رأي ابن عباس يفسد عليك بيعتك؛ لأن من حلف لك، وبايعك رجع إلى منزله، واستثنى. فانتبه الرشيد، وقال: إياك أن تعرف الناس مذهب ابن عباس، فاكتمه.

وقال ابن ظفر في " الينبوع ": إذا حققت هذه المسألة ضعف أمر الخلاف فيها. وتحقيقها أنه لا يخلو الحالف التارك للاستثناء من أحد ثلاثة أمور: إما أن يكون نوى الجزم، وترك الاستثناء، فما أظن الخلاف يقع في مثل هذا. أو يكون نوى أن يستثني، ولم ينطق بالاستثناء، ثم ذكر فتلفظ به، فلا يحسن أن يعد استثناؤه لغوا. وإما أن يكون ذاهلا عن الأمرين معا، فهذه الصورة صالحة للاختلاف، ولا يظهر فيها قول من صحح الاستثناء، لأن الآية لا تشهد له من حيث إن النبي - ﷺ - لم يحلف، ولا تضمنت الآية ذكر يمين. انتهى.

واعلم أن سبب الخلاف في هذه المسألة: أن الاستثناء هل هو حال لليمين بعد انعقادها، أو مانع من الانعقاد لا حال؟ فمن قال: مانع شرط الاتصال. واختلف القائلون بأنه حال، فقيل: بالقرب، وقيل: مطلقا من غير تأقيت بالقرب. وفي الباب قوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «إلا الإذخر» . وحديث سليمان لما قال: لأطوفن الحديث، «وقوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ - في صلح الحديبية: إلا سهل بن بيضاء»(١).

---

(١) البحر المحيط / ٣/ ٢٨٤ - ٢٨٧ .

وقد نقل مثل هذا الذي ذكره ابن عباس عن بعض التابعين وغيرهم. فعن سعيد بن جبير أنه يجوز انفصال الاستثناء عن المستثنى منه إلى أربعة أشهر. وعن عطاء والحسن يجوز انفصاله عنه في المجلس. وعن مجاهد يجوز انفصاله إلى سنتين. وقيل: يجوز انفصاله ما لم يأخذ المتكلم في كلام آخر. وقيل يجوز انفصاله بشرط أن ينوي في الكلام لأنه مراد أولا. وقيل يجوز انفصاله في كلام الله فقط لأنه تعالى لا يغيب عنه شيء فهو مراد له أولا بخلاف غيره. هذه هي المذاهب التي في شأن هذا التأخير.

هذا هو ما يجب المصير إليه في تأويل قول ابن عباس هذا إذ منصبه يجل عن صدور مثل هذا القول عنه ويبنى عليه بطلان صحة هذا الانفصال والتأخير و(أما تجويز) هذا (التأخير) والانفصال (لو أصر عليه) وتمسك به (دون هذا التأويل) المذكور (فـ)إنه (يرد عليه اتفاق أهل اللغة) وإجماعهم (على خلافه) وهو وجوب اتصال المستثنى بالمستثنى منه. وإنما صاروا إلى وجوب اتصاله بالمستثنى منه (لأنه جزء من) هذا (الكلام) الواحد الذي هو المستثنى منه والاستثناء، فالاستثناء هو الذي (يحصل به الإتمام) لهذا الكلام (فإذا انفصل) عن بقية الكلام (لم يكن إتماما) له أي متما له فهو من حيث توقف تمام الكلام عليه ووجوب اتصاله ببقية الكلام (كالشرط) في الجملة الشرطية (و) كـ(خبر المبتدأ) في الجملة الاسمية فإنه لا تمام للجملة الشرطية إلا بذكر ما سيق من شرط متصلا ببقية الكلام. ومثلها الجملة الاسمية فإنها لا تتم إلا بذكر خبر المبتدإ فيها متصلا به، فإن حصل انفصال في أي من ذلك وقع الإبهام فيه وفاتت فائدته (فإنه لو قال) قائل (اضرب زيدا إذا قام فـ)ـإن (هذا) القول الأخير (شرط) في تحقق هذا الطلب -الذي هو الضرب- (فلو أخره) المتكلم وفصله عما قبله (ثم) أورده بعد ذلك و(قال بعد شهر) -مثلا- (إذا قام) فإنه (لم يفهم هذا الكلام) لأنه قول ناقص (فضلا عن أن يصير شرطا) حقيقة لما انفصل عنه من كلام. (و)هذا الذي

قيل في شأن فصل هذا الشرط هو (كذلك) الذي يقال في فصل الاستثناء وتأخيره نحو (قوله) أي القائل (إلا زيدا بعد) زمان يتحقق فيه الانفصال بين الاستثناء والمستثنى منه كـ(شهر) فإنه أيضا قول (لا يفهم) لأنه ناقص غير مفيد.

وهذا (كذلك) هو ما يقرر فيما لو أخر الخبر عن المبتدأ كما (لو قال) قائل (زيد ثم قال) بعد زمان يتحقق فيه الانفصال بين جزئي الكلام كـ(شهر) -مثلا- (قام) فإنه أيضا (لم) -بمعنى لا- أي لا (يعد هذا خبرا) للمبتدأ السابق وهو زيد، (أصلا) بل هو كلام لغو لا فائدة فيه لنقصانه الذي صيره بلا معنى، فعدم فهمه لذلك.

(ومن ههنا) وهو أن هذا الاستثناء لا يفهم المراد به (قال قوم: يجوز التأخير) للاستثناء وفصله عن المستثنى منه (لكن بشرط أن يذكر عند قوله إلا زيدا) ما يفهم كلامه ويبين معناه وهو أن يقول: (إني أريد الاستثناء) وأن قصدي بقولي "إلا زيدا" الاستثناء (حتى يفهم) قوله هذا ويعرف مراده به، فإذا حصل هذا ارتفع ذلك المحذور وهو عدم الفهم. وكأن هذا مخرج من هذا المحذور، ومخلص منه.

(و) الحق هو أن (هذا) الذي يرى أنه مخرج ومخلص من هذا المحذور هو (أيضا) ليس بشيء فإنه (لا يغني) شيئا ولا يفيد ما قصد إفادته به وهو الاستثناء (فإن هذا) القول وهو "أني أريد الاستثناء" (لا يسمى استثناء) بل هو إخبار عن حال المتكلم فقط، فالاستثناء لا يكون حقيقة إلا بصيغه التي تقدم بيانها، فإن قول القائل: ما أردت زيدا ليس استثناء، وإنما إخبار عن حال المتكلم الإرادي.

فإذا تقرر عندك هذا أدركت به أن هذا المخلص وهمي، فهو ليس بشيء.

هذا منتهى القول في هذا الرد.

فصل: في أدلة من قال بجواز هذا التأخير والفصل

قد احتج أرباب هذا الرأي بقوله ﷺ: «إلا الإذخر» الذي انفصل عن قوله يوم فتح مكة: «إِنَّ هَذَا البَلَدَ حَرَّمَهُ اللهُ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ، فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللهِ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ، وَإِنَّهُ لَمْ يَحِلَّ القِتَالُ فِيهِ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَلَمْ يَحِلَّ لِي إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللهِ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ، لاَ يُعْضَدُ شَوْكُهُ، وَلاَ يُنَفَّرُ صَيْدُهُ، وَلاَ يَلْتَقِطُ لُقَطَتَهُ إِلَّا مَنْ عَرَّفَهَا، وَلاَ يُخْتَلَى خَلاَهُ» فَقَالَ العَبَّاسُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِلَّا الإِذْخِرَ فَإِنَّهُ لِقَيْنِهِمْ وَلِبُيُوتِهِمْ، قَالَ: «إِلَّا الإِذْخِرَ»[1].

وهكذا تأخر الاستثناء وانفصل عن المستثنى منه ومع ذلك فقد كان استثناء حقيقيا.

كما احتجوا بأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال: " والله لأغزون قريشا"، ثم سكت وقال بعده: " إن شاء الله"، ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله لكونه مقتدى به. وأيضا ما روي عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه سألته اليهود عن عدة أهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه فقال غدا أجيبكم ولم يقل إن شاء الله فتأخر عنه الوحي مدة بضعة عشر يوما ثم نزل عليه ﴿ مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَآءً ظَاهِرًا ﴾ [سورة الكهف آية ٢٢] إلى قوله سبحانه: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ [سورة الكهف آية ٢٣] فقال إن شاء الله بطريق الإلحاق بخبره بأنه الأول ولو لم يكن ذلك صحيحا لما فعله. ثم إن الاستثناء رافع لحكم اليمين فجاز تأخيره كالكفارة.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الجزية، باب إثم الغادر للبر والفاجر، رقم الحديث (٣١٨٩)، وصحيح مسلم، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها، إلا لمنشد على الدوام، رقم الحديث (١٣٥٣).

(وقد احتجوا) أيضا (بجواز تأخير النسخ) عن المنسوخ ووجه الاستدلال بهذا أن النسخ مبين لحال حكم كلام متقدم ومثله في ذلك الاستثناء فإنه مبين لحال حكم كلام متقدم فحق له التأخير كالناسخ؛ فهما مشتركان لغة في هذا المعنى.

(و)احتجوا كذلك بـ(أدلة التخصيص) المنفصلة ووجه الاستدلال بها هنا أنها أدوات بيانية يجوز تأخيرها، والاستثناء أيضا أداة بيانية أيضا فجاز لذلك تأخيرها كذلك، فكلاهما أداة بيانية لغة.

(و)كما احتجوا بما ذكر احتجوا أيضا (بـ) جواز (تأخير البيان) إلى وقت الحاجة، والاستثناء بيان فجاز كذلك تأخيره أيضا.

وهذا كله مردود فإنه لا حجة فيه على هذا الذي استدل به عليه وهو تأخير الاستثناء وفصله عن المستثنى منه.

أما ما رد به هذا (فـ)إننا (نقول) في بيانه وإيراده: إنه من وجهين:

الأول أن هذا قياس في اللغة وقد تقدم بيان أنه لا يصح فـ(إن) قلنا بأنه قد (جاز) هذا الضرب من القياس (القياس في اللغة) تنزلا وفرضا (فـ)إنه (ينبغي أن) يلحق بهذا الذي ذكر من النسخ والتخصيص والبيان و(أن يقاس عليه الشرط والخبر) فإن كليهما بيان للكلام المتعلق بهما لإتمامه وتحديد للمعنى المراد به (و) هذا (لا ذاهب إليه) لأنه لم ير أحد صحته وجوازه (لأنه قياس في اللغة) وقد تقدم بيان كونه باطلا.

هذا هو الوجه الأول من هذا الرد.

(و) الوجه الثاني أن الاستثناء مستقلا لا معنى له فـ(كيف يشبه بأداة التخصيص) المنفصلة التي تفيد حكمها على كل حال (و) هذا أبين فإن (قوله)

أي القائل (إلا زيدا يخرج عن كونه) كلاما (مفهوما) مدرك المعنى المراد به (فضلا عن أن يكون) بيانا و(إتماما للكلام الأول) ومقتضى هذا الرد كله أن هذا الذي احتج به من ذهبوا إلى جواز هذا التأخير والفصل مردود باطل.

وقد ردّه الآمدي أيضا بما ملخصه أن سكوته عَلَيْهِ‌ٱلسَّلَامُ قبل الاستثناء يحتمل أنه من السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي.

وأما قوله - عَلَيْهِ‌ٱلسَّلَامُ - إن شاء الله ليس عائدا إلى الخبر الأول -غدا أجيبكم- بل هو عائد إلى ذكر ربه إذا نسي تقديره: اذكر ربي إذا نسيت إن شاء الله، كما إذا قال القائل لغيره (افعل كذا) فقال إن شاء الله أي أفعل إن شاء الله.

وأما إلحاق الاستثناء بالكفارة في جواز التأخير فإنه لا يصح لأن الكفارة رافعة لإثم الحنث، لا لنفس الحنث، والاستثناء مانع من الحنث، فما التقيا في الحكم حتى يصح قياس أحدهما على الآخر، كيف وأن الخلاف إنما وقع في صحة الاستثناء المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع ولا قياس في اللغة على ما سبق.

هذا ما يتعلق بهذا الشرط من بيان له ومن بحوث نظرية وآراء معرفية. وبعد عرض هذا كله يتخلص من هذا كله أن ما عليه الجمهور من اشتراط هذا الشرط في الاستثناء هو الصحيح المقطوع بثبوته .

وبهذا ينتهي الكلام على هذا الشرط الأول.

(والشرط الثاني) من هذه الشروط عند من يرونه شرطا في تحصيل حقيقة الاستثناء وهم الأكثرون هو (أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه) بحيث يكون المستثنى من أفراد المستثنى منه حقيقة (كـ)ـزيد في (قوله) أي القائل (رأيت الناس إلا زيدا) فإنه من جنس الناس.

ولفظ الجنس ليس المراد به ما اصطلح عليه المتكلمون فإن الجواهر كلها عندهم متجانسة، وإنما المراد أن يكون اللفظ موضوعا لجنس يدخل تحته المحكوم عليه بالاستثناء، وبذلك فإن الجنس -هنا- يشمل النوع، والصنف أيضا، وما عليه المدار في ذلك هو أن يكون المستثنى فردا من المستثنى منه حقيقة، فإن تخلف هذا الشرط عدمت حقيقة الاستثناء، ويبنى عليه أنه إن حصل في الكلام مجاز لا يدخل في الإقرار، فلو أقر بشيء واستثنى منه ما لا يدخل في جنس المقر به كان استثناؤه باطلا.

(و)بناء على هذا (لا) يجوز لك ولا ينفعك في تحصيل حقيقة الاستثناء أن (تقول: رأيت الناس إلا حمارا) لأن الحمار ليس من الناس، فهو غير مندرج في ماهيتهم اندراج الجزئي تحت كليه، (و) كذلك (لا) يجوز عند بعضهم أن (يستثنى جزء مما دخل تحت اللفظ) بالتضمن (كـــ) الباب في (قوله) أي القائل (رأيت الدار إلا بابها) وأجازه بعضهم بناء على أن هذا استثناء من الجنس إذ الباب من الدار (و)مثل الباب فيما ذكر الوجه في قوله (رأيت زيدا إلا وجهه) فهذا كله ليس استثناء حقيقيا (و)إنما قلنا بأن (هذا) ليس استثناء حقيقيا لأنه ليس استثناء من الجنس وإنما هو (استثناء من غير الجنس لأن اسم الدار لا ينطلق على الباب) انطلاق العام -كالجنس- على أفراده وجزئياته فبينهما تباين، فالباب جنسه الأبواب، وليس الدار ولا الديار. (و) كذلك (لا) ينطلق (اسم زيد على وجهه) انطلاق العام على أفراده وجزئياته، فإن الوجه جنسه الوجوه أو الأوجه، وبذلك فإن استثناءه لا يعتبر.

هذا ما قرره أرباب هذا الرأي في هذا الشأن لكنهم أجازوا استثناء جزء العدد، فقالوا لا يستثنى جزء وقع تحت اللفظ كالوجه والباب في المثالين المذكورين (بخلاف) جزء العدد فإنه يجوز استثناؤه نحو (قوله مائة ثوب إلا

ثوبا) وهذا يقدح في صحة هذا الشرط لأن الثوب جزء من هذا العدد - مائة ثوب- إذا جعل العدد ذاتا واحدة باعتباره نصا، لا جزئي له كما في زيد بالإضافة إلى الناس -مثلا- والمتقرر بهذا الشرط أن الاستثناء الحقيقي المعتبر هو ما كان فيه إخراج جزئي من كليه، وفرد من جنسه، لا إخراج جزء من كل، لكنهم لم يلتزموا بهذا الضابط الذي وضعوه.

(و)تفريعا (عن) صحة (هذا) الاستثناء ونظائره (قال قوم) منهم أصحاب أبي حنيفة ومالك والقاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة: إنه (ليس من شرط) صحة (الاستثناء) المعتبر في الشرعيات (أن يكون) المستثنى (من الجنس) المستثنى منه بحيث يكون جزئيا له بل يكون من الجنس ومن غيره، فإن كان من غير الجنس سمي الاستثناء المنقطع وحكم المستثنى به النصب وبنو تميم يجعلونه بدلا، (و)بناء على هذا وهو جواز ما ذكر (قضى الشافعي -رحمة الله عليه- بأنه لو قال) قائل: (علي مائة درهم إلا ثوبا) صح هذا الاستثناء، وعليه فإن هذا المقر يؤخذ باستثنائه هذا، (و) قد يفسر إقراره هذا بما يؤول به إلى أنه استثناء من الجنس، كأن (يكون) قوله (إلا ثوبا) (معناه إلا قيمة ثوب) ويكون كلامه هذا في الجملة: "علي مائة ثوب إلا قيمة ثوب".

(ولكن إذا ردّ) الراد هذا العدد المقر به (إلى القيمة) هنا (فكأنه تكلف رده إلى الجنس)، وهذا يشعر بالالتزام بهذا الشرط والتمسك به، وإنما ذهب إلى هذا الرد حتى لا يكون هذا الإقرار لغوا.

هذا ما يتعلق بمذهب من منعوا الاستثناء من غير الجنس واعتبروه إن حصل غير مؤثر، وما استدلوا به على ذلك، وهذا مذهب من جوزوا ذلك في العدد ونحوه.

فلنصر الآن إلى إيراد أدلة من جوزوه قائلين:

أدلة من قال بجواز الاستثناء من غير الجنس

استدل أرباب هذا القول بجملة من الأدلة النصية (و) قالوا في بيان ذلك (قد ورد الاستثناء من غير الجنس) في آيات من كتاب الله سبحانه (كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [سورة الحجر آية ٣٠] (و) إبليس (لم يكن) من الملائكة، وإنما هو من الجن، فإنه سبحانه قال: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [سورة الكهف آية ٥٠] ثم إن إبليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم ، وإبليس مخلوق من نار والملائكة مخلوقون من النور، والقول بأن الملائكة أيضا من الجن -لأنها تستتر عن العيون وبذلك فإن إبليس والملائكة يشتركان في الجنس الذي هو الجن، ومن ثم فإن استثناء إبليس من الملائكة استثناء فرد من جنسه باعتبار الكل جنا- هو قول باطل لا يستحق أن يلتفت إليه، والصحيح أن هذا استثناء من غير الجنس.

هذا هو الدليل القرآني الأول الدال على أن الاستثناء يقع من غير الجنس حقيقة.

(و) الدليل الثاني استثناؤه سبحانه الخطأ من العمد وفي ذلك (قال -تعالى-: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [سورة النساء آية ٩٢] والمعنى أن يقتل مومنا عمدا وبغير حق إلا خطئا فـ(استثنى الخطأ من العمد) وهذا استثناء من غير الجنس. كما ترى لأن العمد والخطأ جنسان متباينان.

(والدليل الثالث) هو ما ورد في قصة إبراهيم من استثنائه رب العالمين من جملة الأوثان التي يعبدها قومه (قال تعالى: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ۝ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ۝ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ۝﴾ [سورة الشعراء آية ٧٥-٧٧] وهكذا استثنى رب العالمين الإله الحق الذي لا يعبد بحق سواه من الأوثان والأصنام التي هي أخشاب وحجارة صم لا تضر ولا تنفع ، والباري تعالى ليس من جنس شيء من المخلوقات.

وهذا كذلك استثناء من غير الجنس.

(و)الدليل الرابع استثناؤه تعالى التجارة من الباطل (قال -تعالى-: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً﴾ [سورة النساء آية ٢٩] والتجارة ليست من باب أكل أموال الناس بالباطل، فهي ليست من الباطل لأنها من المباحات ووسائل كسب الحلال فكان هذا استثناء من غير الجنس أيضا.

(و)الدليل الخامس استثناء ابتغاء وجه الله تعالى من جملة النعم التي قد تؤخذ من الخلق (قال) الله (تعالى) في ذلك: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ۝١٩ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٠﴾ [سورة الليل آية ١٩] ولا شك أن رضا الله تعالى ليس من النعم التي تؤخذ من الخلق.

الدليل السادس: قوله -تعالى-: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [سورة النساء آية ١٥٧] ففيه استثناء الظن من العلم وهو ليس من جنسه.

الدليل السابع: قوله -تعالى-: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝٢٥ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ۝٢٦﴾ [سورة مريم آية ٦٢] وهكذا استثني السلام من اللغو وهو ليس من جنسه.

الدليل الثامن: قوله -تعالى-: ﴿فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنقَذُونَ ۝٤٣ إِلَّا رَحْمَةً مِّنَّا﴾ [سورة يس: ٤٣] ففيه استثناء الرحمة من نفي الصريخ والإنفاذ وهي ليست من جنس ذلك.

الدليل التاسع: قوله -تعالى-: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [سورة هود آية ٤٣] ففيه استثناء مَن رَحِمَهُ ٱللَّهُ من عاصم، ومن رَحِمَهُ ٱللَّهُ معصوم لا عاصم؛ فهو ليس من جنسه. هذا إذا قلنا بأن هذا الاستثناء منقطع، فإن قلنا بأنه متصل فإنه يكون معناه إلا الراحم وهو الله تعالى. أو إلا مكان من رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ وهم المؤمنون وهذا المكان هو السفينة، وإذا كان كذلك فإنه لا دليل فيه على ما ذكر.

الدليل العاشر: أن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه فصح كاستثناء الدراهم من الدنانير وبالعكس.

هذه جملة من الأدلة القرآنية وهي قاضية بجواز هذا الضرب من الاستثناء -الاستثناء من غير الجنس- (وهذا الاستثناء) -كما ترى- (ليس فيه معنى التخصيص) لأن التخصيص هو قصر اللفظ العام على بعض ما وضع له، وما استثني بهذا الضرب من الاستثناء ليس بعضا مما وضع له المستثنى منه بل هو مباين له معنى (و)كذلك ليس فيه معنى (الإخراج) الذي يفيده الاستثناء الحقيقي-الاستثناء المتصل- (إذ المستثنى) بهذا الضرب من الاستثناء -الاستثناء من غير الجنس- الاستثناء المنقطع- (ما كان ليدخل تحت اللفظ) الذي استثني منه (أصلا) بل هو خارج عن دلالته فمعناه مباين لما دل عليه ذلك اللفظ ومخالف له.

(و) قد وردت أمثلة من هذا القبيل -الاستثناء من غير الجنس- في القول العربي الشعري والنثري فـ(من معتاد كلام العرب) فيه إضافة المظروف للظرف، وعليه يكون معناه: من المعتاد التلفظ به في كلام العرب قولهم: ما زاد إلا ما نقص، وما في الدار أحد إلا الوتد، وما جاءني زيد إلا عمرو، (و)قولهم (ما في الدار رجل إلا امرأة، و) مثله (ما له ابن إلا ابنة، وما رأيت أحدا إلا ثورا).

وهذا إنما يتماشى على مذهب من يرى أن أحدا مخصوص بالعقلاء على كل حال، وأما من يرى أن أحدا إذا كان في سياق النفي لا يختص بمن يعقل فإن هذا عنده استثناء من الجنس، وبذلك فهو استثناء حقيقي، وعلى هذا الرأي القرافي - رَحِمَهُ ٱللَّهُ-.

(و) كما ورد هذا الضرب من الاستثناء -الاستثناء من غير الجنس- في النثر ورد أيضا في الشعر (قال شاعرهم) وهو عامر بن الحارث النميري المعروف بجران العود:

(وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس)

أي ورب (بلدة ليس بها) -الباء ظرفية بمعنى في- أي ليس فيها (أنيس) أي أحد أو هو المؤانس وكل ما يؤنس به (إلا اليعافير) جمع يعفور وهو ولد البقرة الوحشية (وإلا العيس) -بكسر العين- جمع عيساء وأعيس، وهي الإبل التي يخالط بياضها صفرة.

وهذا البيت إنما يكون شاهدا هنا إذا فسر الأنيس بأحد، وخص الأحد بالعاقل أما إذا أخذ بما تقدم نقله عن القرافي من أن أحدا في النفي يعم العاقل وغيره فإنه لا شاهد فيه. وأما تفسيره بالمؤانس فإنه لا يفيد الاختصاص بالعاقل، فقد ينفر من الإنسان ويستأنس بغيره كما قال الأحيمر السعدي:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت إنسان فكدت أطير

وعلى كل فهذا هو الشاهد الشعري الأول هنا.

(و) الشاهد الثاني ما (قالـ)ـه (آخر) وهو النابغة الذبياني وهو:

(ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب)

أي هؤلاء قوم أهل مجد وسؤدد فهم أهل شرف (ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم) قد قامت (بهن فلول) جمع فلّ وهو الكسر في الحد (من قراع) -بكسر القاف- أي مضاربة (الكتائب) -جمع كتيبة وهي القطعة العظيمة من الجيش.

وقوله هذا من باب تأكيد المدح بما يشبه الذم.

الشاهد الثالث قول الحصين بن الحمام المري:

عشـية لا تغنـي الرمـاح مكانهـا   ولا النبـل إلا المشـرفي المصمـم

الشاهد الرابع: قول الفرزدق:

وبنت كرام قد نكحنا ولم يكن   لنـا خاطـب إلا السـنان وعاملـه

هـذه جملـة مـن الشـواهد تـدل علـى أن الاسـتثناء مـن الجنـس أمـر جار في اللسان العربي.

(وقد تكلف قوم) ممن لا يرون كون هذا استثناء، وقالوا: إن الاستثناء من الجنس لا يصح وساقوا (عن هذا) الذي استدل به على هذا الجواز وما احتج عليه به (كله جوابا فقالوا) فيه: (ليس هذا) الذي ورد في هذه الأبيات وأقوال العرب النثرية والشعرية وما جرى مجراها (استثناء حقيقة بل هو مجاز) ومقتضى ذلك الخلف بين الاستثناءين في المعنى، وإن اتحدا في اللفظ كما في "البحر" بمعناه الحقيقي وبمعناه المجازي الذي هو الجواد.

(و) هـذا الجـواب مـردود فـإن (هـذا) الـذي تضمنـه (خـلاف) مـا قضى به وضع (اللغة) في هذا الشأن (فإن إلا في اللغة للاستثناء) وقد استعملت هنا في هذه المواضع لما وضعت له (و) الدليل على ذلك أن (العرب تسمي هذا) الضرب من القول (استثناء ولكنـ) ـها (تقول: هو استثناء من غير الجنس) وقصارى ما في ذلك هو أن هذا نوع من الاستثناء والدليل على ذلك تمييزه بالإضافة وهو قولنا استثناء من غير الجنس وذلك يؤكد أنه من جنس الاستثناء.

(و)الفقهاء قد جروا على أن هذا استثناء حقيقة، فبنوا عليه ما بنوه على الاستثناء المنفصل وهو الاستثناء من الجنس فـ (أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ جوز استثناء) الشيء (المكيل) الذي يكال أي يباع كيلا (من) الشيء (الموزون)

الذي يباع وزنا نحو: له علي صاع بر إلا رطل لحم (وعكسه) وهو استثناء الموزون من المكيل والتمثيل له يتحصل بقلب هذا المثال، وكل ذلك على سبيل الفرض والتقدير وقد صرح الحنفية بهذا قال السمرقندي: ولو استثنى شيئا من المكيل والموزون بأن قال علي عشرة دراهم إلا قفيز حنطة أو علي مائة دينار إلا عشرة دراهم يصح عند أبي حنيفة وأبي يوسف رَحِمَهُمَاٱللَّهُ ويخرج من المستثنى منه قدر قيمة القفيز والعشرة لأن الجنس واحد وهو القدر [١].

(و)لكن أبا حنيفة (لم يجوز استثناء غير المكيل والموزون) كالدراهم والدنانير (منهما) فلا يجوز نحو قوله علي عشرة آصع من بر إلا درهما (في الأقارير) جمع إقرار فلو أقر شخص بشيء على هذه الصورة فإن إقراره يلغى، ويثبت عليه ما قبل "إلا".

نعم الحنفية لم يجوزوا هذا (و) لكن (جوزه) الإمام (الشافعي رَحِمَهُٱللَّهُ) كما هو منصوص عليه في كتب الشافعية قال الشرواني: " ويصح من غير الجنس أي جنس المستثنى منه خلافا للإمام أحمد في بطلانه مطلقا وللإمام أبي حنيفة في بطلانه في غير المكيل والموزون " [٢]

هذا ما قرره من ذكروا في هذا الأمر (و) أما ما نرى نحن أنه الراجح و(الأولى) في ذلك هو (التجويز) لهذا الضرب من الاستثناء الذي هو الاستثناء من غير الجنس وإن كان استثناء لغير الموزون والمكيل منهما والتسويغ له (في الأقارير لأنه إذا صار معتادا) التعبير به عن المراد (في كلام العرب) وكانوا يجرونه مجرى الاستثناء من الجنس (وجب قبوله لانتظامه) في المعنى لكونه مفهوما متصورا المراد به معينا ولعدم تناقضه.

---

(١) تحفة الفقهاء (٣/ ١٩٩)

(٢) تحفة المحتاج مع حاشية الشرواني (٥/ ٣٩٨)

قال الزركشي: " وذهب بعض أصحابنا إلى جواز الاستثناء من غير الجنس بدليل، فأما عند الإطلاق فلا. وممن اختار المنع من أصحابنا إلكيا الطبري، وابن برهان في الأوسط، ونقله الأستاذ أبو منصور، وابن القشيري عن الحنفية، والأستاذ ابن داود، وحكاه الباجي عن ابن خويز منداد.

الطريقة الثانية: القطع بصحته في الإقرار، والخلاف فيما عداه، وهي طريقة الماوردي قال: لا يختلف أصحابنا في صحته في الإقرار، واختلفوا في غير الإقرار على وجهين.

والثالثة: وهي طريقة الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، نقل الاتفاق على صحة الاستثناء من غير الجنس. قال: ويعتبر فيه القيمة دون العدد في الصحة والفساد، فإذا قال: له علي عشرة دراهم إلا ألفا جوزه نظرا إلى قيمة المستثنى، فإن كانت عشرة فما زاد بطل الاستثناء، وإن كانت دونها صح، وألزم ما بقي، ولهذا أنكر إلكيا الطبري الخلاف فيه، وقال: لم يستعمل اللغويون، وإنما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازا"[١].

وعى وجه الجملة هذا بإيجاز ما أجاب به مانعوا هذا الاستثناء -الاستثناء من غير الجنس- وهذا ما رد به جوابهم هذا موجزا.

وقد أورد الآمدي جوابهم على وجه آخر فقال: "ولقائل أن يقول: أما الآية الأولى فلا نسلم أن إبليس لم يكن من جنس الملائكة.

قولكم: إنه كان من الجن، قلنا: لا منافاة بين الأمرين، فإنه قد قال ابن عباس وغيره من المفسرين: إن إبليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن؛ لأنهم كانوا خزان الجنان، وكان إبليس رئيسهم، وتسميته جنيا لنسبته إلى الجنة كما يقال: بغدادي ومكي.

---

(١) البحر المحيط (٤/ ٣٧٣)

ويحتمل أنه سمي بذلك لاجتنانه واختفائه، ويدل على كونه من الملائكة أمران: الأول: أن الله -تعالى- استثناه من الملائكة، والأصل أن يكون من جنسهم؛ للاتفاق على صحة الاستثناء من الجنس ووقوع الخلاف في غيره.

الثاني: أن الأمر بالسجود لآدم إنما كان للملائكة، بدليل قوله -تعالى-: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [سورة البقرة آية ٣٤]، ولو لم يكن إبليس من الملائكة لما كان عاصيا للأمر المتوجه إلى الملائكة لكونه، ليس منهم، إذ الأصل عدم أمر وراء ذلك الأمر.

ودليل عصيانه قوله - تعالى -: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٣٤﴾ [سورة البقرة آية ٣٤].

قولكم: إن إبليس له ذرية ليس في ذلك ما ينافي كونه من جنس الملائكة.

فلئن قلتم بأن التوالد لا يكون إلا من ذكر وأنثى، والملائكة لا إناث فيهم بدليل قوله -تعالى-: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [سورة الزخرف آية ١٩] ذكر ذلك في معرض الإنكار والتوعد على قول ذلك.

قلنا: إنما يلزم من ذلك الإناث في الملائكة أن لو امتنع حصول الذرية إلا من جنسين، وهو غير مسلم.

قولكم: إن إبليس مخلوق من نار، والملائكة من نور لا منافاة أيضا بين ذلك وبين كونه من الملائكة.

وأما الآية الثانية، فاستثناء الرب -تعالى- فيها من المعبودين، وذلك قوله: ﴿مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝٧٥﴾، وهم كانوا ممن يعبد الله مع الأصنام؛ لأنهم كانوا مشركين لا جاحدين لله -تعالى- فلا يكون الاستثناء من غير الجنس.

وأما الآية الثالثة: فجوابها من وجهين: الأول: أن قوله -تعالى-: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [سورة النساء آية ١٥٧]، عام في كل ما يسمى علما، والظن يسمى علما ودليله قوله -تعالى-: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [سورة الممتحنة آية ١٠]، وأراد إن ظننتموهن؛ لاستحالة اليقين بذلك، وذلك إن كان من الأسماء المتواطئة فلا يكون الاستثناء من غير الجنس، وإن كان من الأسماء المشتركة أو المجازية، فهو من جملة الأسماء العامة كما سبق.

الثاني: أن (إلا) فيها ليست للاستثناء، بل هي بمعنى (لكن)، وكذلك الحكم فيما بعدها من الآيات.

وأما استثناء (اليعافير والعيس) من (الأنيس) فليس استثناء من غير الجنس؛ لأنها مما يؤنس بها، فهي من جنس الأنيس، وإن لم تكن من جنس الأنس، بل وقد يحصل الأنس بالآثار والأبنية والأشجار، فضلا عن الحيوان.

وأما استثناء الأواري من أحد، فإنما كان لأنه كما يطلق الأحد على الآدمي فقد يطلق على غيره من الحيوانات والجمادات، ولذلك يقال: رأيت أحد الحمارين، وركبت أحد الفرسين، ورميت أحد الحجرين وأحد السهمين؛ فلم يكن الاستثناء من غير الجنس من حيث إن الأواري مما يصدق عليها لفظة (أحد) وبتقدير أن لا يكون من الجنس فإلا ليست استثنائية حقيقة، بل بمعنى (لكن) كما سبق.

وأما (فلول السيوف) فهو عيب في السيوف، وإن كان يسبب فلولها فخرا ومدحة لأربابها فهو في الجملة استثناء من الجنس.

وقول العرب: (ما زاد إلا ما نقص) تقديره: ما زاد شيء إلا الذي نقص أي ينقص، وهو استثناء من الجنس.

وقولهم: (ما في الدار أحد إلا الوتد) فجوابه كما سبق في الأواري من أحد.

وقوله: (ما جاءني زيد إلا عمرو) فإلا بمعنى (لكن).

وما ذكروه من المعقول، قولهم: إن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه، فشيء لا إشعار له بصحة الاستثناء من غير الجنس.

وأما استثناء (الدراهم) من (الدنانير) وبالعكس، فهو أيضا محل النزاع عند القائلين بعدم صحة الاستثناء من غير الجنس، وإن تكلف بيان صحة الاستثناء من جهة اشتراكهما في النقدية وجوهرية الثمنية فآيل إلى الاستثناء من الجنس[1].

هذا جواب هؤلاء، وأما رده بإيجاز فهو أن هذا الاستثناء واقع في لغة العرب قال العضد في شرحه لمختصر المنتهى: لا نعرف خلافا في صحته لغة. وقال ابن عطية لا ينكر وقوعه في القرآن إلا أعجمي. ثم إن صرفه إلى كونه استثناء حقيقيا بتأويل المستثنى منه بالجنس يؤدي إلى جعل الخلاف لفظيا ولكنه لا يرفع حصول هذا الوقوع لغة.

(نعم) إطلاق (اسم الاستثناء عليه) هل هو (مجاز أو حقيقة) أمر يعتوره الاحتمال (و) لـ(هذا) كان قد حصل (فيه نظر) وبحث أصولي. وقد ذهب الناس فيما يصار إليه من حكم فيه إلى مذاهب.

(و) قد (اختار القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه حقيقة) قال الزركشي: «ونقله ابن الخباز عن ابن جني، وقال الإمام: هو ظاهر من كلام النحويين، وعلى هذا فإطلاق الاستثناء على المتصل والمنقطع هل هو بالاشتراك اللفظي أو المعنوي؟ قولان»[2].

---

(١) الإحكام، (٢/ ٤٢٩-٤٣٣).

(٢) البحر المحيط، (٣/ ٢٨١).

هذا هو المذهب الأول فيه.

(والأظهر عندي أنه مجاز) وعليه الأكثرون منهم القاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، وابن الصباغ في العدة وابن الأنباري في شرح البرهان وسليم في "التقريب" وإمام الحرمين وابن القشيري، وإنما قلنا بأنه مجاز (لأن) لفظ (الاستثناء) مأخوذ لغة (من الثني) - بفتح المثلثة وسكون النون- وهو الصرف والعطف (تقول) في ذلك (ثنيت زيدا عن رأيه وثنيت العنان) - بكسر العين- أي اللجام، ومعنى ذلك كله الصرف والعطف والصد، ولذلك إذا ذكر لفظ الاستثناء يحضر هذا المعنى (فيشعر) لفظ (الاستثناء) هذا (بصرف الكلام عن صوبه) ومقصده (الذي كان يقتضيه سياقه) فيصرفه من نفي إلى إثبات ومن إثبات إلى نفي.

هذا هو مفهوم الاستثناء باعتبار أصله اللغوي هذا، فما لم يكن صارفا للكلام عن ذلك لا يسمى استثناء حقيقة (فإذا ذكر ما) أي الكلام الذي (لا دخول له في) معنى (الكلام الأول) ولا تعلق له به من حيث تخصيص دلالته (لولا الاستثناء، فـــ)إنه (ما صرف) هذا (الكلام) الأول عن صوبه (ولا ثناه عن وجه استرساله) وبذلك يكون قد تخلفت فيه صفة الاستثناء ومفهومه المذكور، قال إمام الحرمين: «ومن ضرورة الاستثناء الحقيقي أن تستخرج شيئا كان يدخل تحت لفظك لو أطلقته مجردا عن الاستثناء فإن ذلك يكون صارفا لمقتضى اللفظ فأما مالا يفرض دخوله إذا أطلق اللفظ كيف يتخيل خروجه وهذا واضح»(١).

وبناء على هذا (فـ)إن (تسميته) أي هذا الضرب من الكلام -وهو الاستثناء من غير الجنس- (استثناء تجوز) باللفظ عن موضعه، واستعمال للفظ في غير

(١) البرهان، (١/ ١٣٣).

ما وضع له، (فتكون "إلا") الواردة (في هذا الموضع بمعنى "لكن") الدالة على الإضراب والانتقال وهذا هو مذهب النحاة.

(ثم) إن هذا الضرب من الاستثناء لا يجوز في كل قول ومعنى، فقد (قال الإمام) إمام الحرمين ما معناه (إنما يستحسن ذلك) الاستثناء (أن لو كان بين المستثنى والمستثنى منه نوع مناسبة) تجمع بينهما وتكون مقدرة كما في قوله -تعالى-: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝٢٥ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ۝٢٦﴾ [سورة مريم آية ٦٢] فتقديره لا يسمعون فيها إلا قيلا سلاما سلاما وجرى ما قبله في حكم التأكيد لنفي ما سوى السلامة - سلاما سلاما - وعلى هذا جرى ما يضاهي ذلك (كما إذا قيل ليس لفلان ابن إلا بنت) فيكون تقدير المعنى المناسب فيه ما له إلا بنت ويجري ما قبله من الكلام تأكيدا له.

فإذا عدمت هذه المناسبة في استثناء بطل ذلك القول الاستثنائي (فلو قال) قائل (ليس لفلان ابن إلا أنه باع داره فـ)إنه (لا يسمع منه هذا الاستثناء) ويعتبر لغوا، وذلك (لعدم المناسبة) بين المستثنى والمستثنى منه (ولعدم انتظامه في نفسه) من حيث المعنى للانفصال بين طرفيه.

وقد صرح بمثل هذا الذي نقله المصنف عن إمام الحرمين غيره قال الزركشي: "ولا بد في المنقطع أن يكون الكلام الذي قبل "إلا" قد دل على أن ما يستثنى مما قبله بأنه معرفة، وأوضحه ابن مالك، فقال: لا بد فيه من تقدير الدخول في الأول، كقولك: قام القوم إلا حمارا، فإنه بذكر القوم يتبادر الذهن لأتباعهم المألوفات، فذكر إلا حمارا لذلك، فهو مستثنى تقديرا، وكذا قال أبو بكر الصيرفي: يجوز الاستثناء من غير الجنس، ولكن بشرط، وهو أن يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجه ما، وإلا لم يجز، كقوله:

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

فاليعافير قد تؤانس، فكأنه قال: ليس بها من يؤنس به إلا هذا النوع. والحاصل: أن المنقطع يكون مستثنى من مقدار، أو من مفهوم لفظ لا من منطوقه. وإنما يجوز الاستثناء من غير الجنس غالبا إذا تشارك الجنسان

في معنى أعم، كما في السلام واللغو المتشاركين في أصل القول في قوله -تعالى-: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝ إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا ۝﴾ [سورة الواقعة آية ٢٥-٢٦]، وقوله: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [سورة النساء آية ١٥٧]، لاشتراكهما في الرجحان)»(١).

هذا هو المذهب الثاني هنا، وهو أن إطلاق الاستثناء على الاستثناء من غير الجنس مجاز.

المذهب الثالث: أنه لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازا، قال الزركشي: «حكاه القاضي في "التقريب" والمازري، وحكى القاضي قولا آخر أنه بمعنى كلام مبدأ مستأنف.

وقال: قول من قال: منقطع حقيقة، ومن قال: كلام مبتدأ واحد في المعنى، وإنما اختلفت العبارة، ثم قال القاضي والمازري: الخلاف لفظي قلت: بل هو معنوي، فإن من جعله حقيقة جوز التخصيص به، وإلا فلا، وأيضا هو مبني على أن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله، أو لجاز دخوله»(٢).

(الشرط الثالث) هو (أن لا يكون) الاستثناء (مستغرقا) للمستثنى منه بحيث لا يبقى منه ما ينطلق عليه حقيقة، فالاستثناء المستغرق باطل ويبقى أصل الكلام على حاله، (فلو قال لفلان: عليّ عشرة إلا عشرة لزمته العشرة) كلها، وإنما أبطل هذا الاستثناء (لأنه رفع الإقرار) الذي حصل بالكلام الأول،

---

(١) البحر المحيط، (٣/ ٢٧٧-٢٧٨).

(٢) البحر المحيط، (٣/ ٢٨٢).

وثبت به (والإقرار لا يجوز رفعه) إذا ثبت، بل يتقرر حكمه به لأنه إنشاء كالطلاق ونحوه.

قال إمام الحرمين: " إذا استغرق الاستثناء الجميع كان باطلا لغوا، واستقر الكلام المتقدم عليه في جميع مقتضاه، كما يستقر كلام لا يستعقبه استثناء".

(و)منع رفع كلام مستقر على وجه يستغرقه كله، لايختص بالمستثنى منه، بل (كذلك) حكم (كل منطوق به) يقيد أو يخصص بغيره، فإنه (لا يرفع ولكن يتمم بما) من القول (يجري مجرى الجزء من الكلام)، ومقتضى ذلك أنه يتم فائدته ويبين المراد به معينا فقط، (و)المستثنى منه والاستثناء من هذا القبيل فـ(كما أن الشرط جزء من الكلام) الذي يقيد به ويخصص به، فالاستثناء مثله، (فالاستثناء جزء) من الكلام الذي ورد عليه يتممه ويبين المراد به وبهذا لا يجوز أن يكون رفعا لهذا الكلام (وإنما لا يكون رفعا) له إذا لم يكن مستغرقا له، وإنما يتحقق عدم استغراقه له (بشرط أن يبقى لـ)ـهذا (الكلام) المستثنى منه (معنى) ما يدل عليه ويفيده، فإن رفع الاستثناء معناه على وجه الاستغراق كان ذلك الاستثناء لغوا ويبقى الكلام الأصلي -المستثنى منه- على حاله، كأنه لم يستثن منه شيء أصلا.

وكون هذا الضرب من الاستثناء على وجه الإطلاق لغوا قد حكي فيه الإجماع، ولكن هذا غير صحيح، فإن هذا الأمر فيه نزاع وتفاصيل فيما يكون فيه لغوا وما لا يكون فيه كذلك.

قال الزركشي: " وفي هذا الإطلاق والنقل نزاع في المذاهب. أما المالكية فقد رأيت في كتاب المدخل " لابن طلحة من المالكية حكاية قولين عندهم في: أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا، وقد حكاه القرافي أيضا عنه، ونقل اللخمي من

المالكية عن بعضهم في أنت طالق واحدة إلا واحدة لا يلزمه طلاق، لأن الندم منتف بإمكان الرجعة، بخلاف أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا، لظهور الندم.

وأما الحنفية فقيدوا البطلان بما إذا كان الاستثناء بعين ذلك اللفظ، نحو: نسائي طوالق إلا نسائي. أو أوصيت بثلث مالي إلا ثلث مالي، فإن كان بغيره صح، وإن كان مستغرقا في الواقع نحو: نسائي طوالق إلا هؤلاء، وأشار إليهن، وأوصيت له بثلث مالي، إلا ألف درهم، وهو ثلث ماله. كذا ذكره صاحب "الهداية" في الباب الأول من الزيادات، ووجهوه بأن الاستثناء تصرف لفظي مبني على صحة اللفظ لا على صحة الحكم، ألا ترى أنه لو قال أنت طالق عشر طلقات إلا ثماني طلقات، تقع طلقتان، ويصح الاستثناء، وإن كانت العشرة لا صحة لها من حيث الحكم، ومع هذا لا يجعل كأنه قال: أنت طالق ثلاثا، ويلغى ما بعده من الاستثناء، لما ذكرنا أن صحة الاستثناء تتبع صحة اللفظ دون الحكم. وتحقيقه أن الاستثناء متى وقع بغير اللفظ الأول فهو يصلح لإخراج ما تناوله صدر الكلام، وإنما امتنع لعدم ملكه، لا لأمر يرجع إلى ذات اللفظ، ومتصور أن يدخل في ملكه أكثر من هذه النسوة بخلاف ما إذا وقع الاستثناء بعين ذلك اللفظ، فإنه لا يصلح لإخراج بعض ما تناوله، فلم يصح اللفظ، فلم يصح الاستثناء.

وأما عندنا أي الشافعية فهذا ما لم يعقبه باستثناء آخر، فلو عقبه باستثناء آخر، نحو: له علي عشرة إلا عشرة، إلا ثلاثة، فقيل: يلزمه عشرة، لأن الاستثناء الأول لم يصح، فلا يجوز الاستثناء منه، وقيل: يلزمه ثلاثة، وقيل: سبعة، والأول لا يصح، وسقط من البين. وأما إذا كان زائدا على المستثنى منه، فالمنع منه أولى. وعن الفراء جوازه في المنقطع، نحو: له علي ألف إلا ألفين، لأنه مستثنى من المفهوم

وفي كتب الحنفية إنما لا يصح استثناء الكل من الكل لفظا كما لو قال أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا، أما حالا وحكما فيصح كقوله: نسائي طوالق إلا فلانة وفلانة وفلانة، وليس له امرأة سواهن، فيصح الاستثناء ولا تطلق واحدة منهن، ولو قال: أنت طالق أربعا إلا ثلاثة صح الاستثناء، وتقع واحدة"[1].

هذا ما يتعلق بشأن الاستثناء المستغرق.

(أما استثناء الأكثر) استثناء متصلا حقيقيا (فـ)ـإنه أمر (قد) تنازع أهل العلم في حكمه و(اختلفوا فيه؛ والأكثرون) من الأصوليين وغيرهم (على جوازه) وعليه أكثر أهل الكوفة وهو قول السيرافي وأبي عبيد اللغوي.

وقد استدل أرباب هذا المذهب على صحته وثبوته بقوله تعالى: "إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين" والمتبعون له هم الأكثرون بدليل قوله -سبحانه-: "وقليل من عبادي الشكور"، وقوله تعالى: "وما أكثر الناس ولو حرصت بمومنين ".

قال الزركشي: "وأجيب بوجهين:

أحدهما: أن الاستثناء منقطع، والعباد المضافين إلى الله تعالى هم المؤمنون، لأن الإضافة لتشريف المضاف، لكنه يدخل الغاوون تحت المستثنى منه لولا الاستثناء.

والثاني: أنه متصل، وقوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ۝٤٢﴾ [الحجر: ٤٢] أقل من المستثنى منه. لأن قوله يتناول الملك، والإنس والجن، وكل الغاوين أقل من الملائكة. وفي الحديث: «الملائكة يطوفون بالمحشر سبعة أدوار» وذلك أعظم من في المحشر. وقال الشيخ أبو إسحاق: القاطع في هذه المسألة أن الله

---

(١) البحر المحيط" (٣/ ٢٨٧-٢٨٨)

تعالى استثنى الغاوين من المخلصين في هذه الآية، واستثنى المخلصين من الغاوين في قوله حكاية عن إبليس: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾﴾ [ص: ٨٢] ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [ص: ٨٣]، فلو كان المستثنى أقل من المستثنى منه، لزم أن يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين أقل من الآخر. وفيه نظر لأن الضمير في قوله: "منهم" عائد لبني آدم، والمخلص منهم قليل، وانفصل بعضهم عنه، فقال: "المخلصون" هنا هم الأنبياء، والملائكة وسكان السموات، وهم أكثر من الغاوين فيكون من باب استثناء الأقل من الأكثر.

وذكر المازري وجها آخر: وهو أنه إذا لم يعلم السامع الأقل من الأكثر جاز ذلك، وإنما يقبح إذا استثنى ما يعلم السامع أنه أكثر مما أبقاه". (١)

واستدلوا بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته، فاستطعموني أطعمكم، ياعبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم"، والذين أطعمهم الله وكساهم هم الأكثرون، وأجيب عن هذا بأنه استثناء منقطع.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة، وما استدل به عليه، وأجيب به عن هذا الذي استدل به عليه، وسيأتي بعض مما استدلوا به أيضا في كلام القاضي، فليضم إلى ما هنا في مجرى سرد هذا المستدل به.

المذهب الثاني: مذهب من قال: إنه لا يجوز هذا ـ وهو استثناء الأكثر ـ وعلى هذا المذهب البصريون من النحاة، وهو مذهب الزجاج، وقال لم ترد به اللغة، ولأن الشيء إذا نقص يسيرا لم يزل عنه اسم ذلك الشيء، فلو استثنى الأكثر لزال الاسم، وعليه كذلك ابن جني، وقال: لو قال: له عندي مائة إلا تسعة وتسعين، ما كان متكلما بالعربية، وكان عبثا من القول.

---

(١) البحر المحيط / ٤ / ٣٨٩.

وعليه أيضا ابن قتيبة، قال في كتاب "المسائل" لا يجري في اللغة، لأن تأسيس الاستثناء على تدارك قليل من كثير أغفلته أو نسيته لقلته ثم تداركته بالاستثناء، ولأن الشيء قد ينقص نقصانا يسيرا، فلا يزول عنه اسم الشيء، وأما مع الكثرة فيزول.

وقد اختار هذا المذهب الأشعري وهو قول أحمد بن حنبل وأصحابه، وابن درستويه وعبد الملك بن الماجشون وابن خويز منداد والخليل وسيبويه.

و(قال القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: قد نصرنا في مواضع جوازه و)لكن (الأشبه) بالحق والصواب هو (أن لا يجوز) فإن ورد في القول عد لغوًا أو أول بالاستثناء المنقطع، وإنما قلنا هذا (لأن العرب تستقبح استثناء الأكثر) وإبقاء الأقل (وتستحمق) تعد من الحمق، أو من آثاره (قول القائل: رأيت ألفا إلا تسعمائة وتسعة وتسعين) وعدهم هذا من قول الحمقى دليل على أنه ليس من لغتهم (بل) نص على ما هو أبعد من هذا فقد (قال كثير من أهل اللغة) -عبارة الآمدي بعض أهل اللغة- لا يستثنى إلا الكسر فـ(لا يستحسن استثناء عقد صحيح بأن يقول) قائل على سبيل المثال: (عندي مائة إلا عشرة أو) عندي (عشرة إلا درهما) واحدا، فهذا كله لا يستحسن قوله (بل) يستحسن ويصح أن يقال (مائة إلا خمسة) الذي هو نصف العقد -الذي هو الكسر-، (و)أن يقال: (عشرة إلا دانقا) الذي هو جزء من الدرهم الواحد، وبذلك فهو كسر، فهذا كله صحيح ومستحسن استثناؤه لأنه ليس بعقد بل هو كسر (كـ) ـخمسين عاما؛ وذلك (كما قال تعالى: " فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما) فاستعمل الاستثناء هنا لأن المستثنى كسر (فلو بلغ) الكسر (المائة) التي هي عقد (لـ)ـترك الاستثناء و(قال: " فلبث فيهم تسعمائة، ولكن لما كان) هذا العدد (كسرا استثناه).

ثـم (قـال) أي القاضـي: (لا وجـه لقول مـن قال): نعم العرب تسـتقبح هذا الذي هو اسـتثناء الأكثر، لكن (لا ندري) هل كان (اسـتقباحهم) مفاده (اطراح لهـذا الـكلام) وهـو اسـتثناء الأكثر (عـن لغتهـم) ونفي كونه مـن أسـاليبها (أو) مفاده هو (كراهة) تدل على أنه غير فصيح (واستثقال) له وإن كان من لغتهم، وإنمـا قلنـا إنه لا وجه لهذا القـول (لأنه) -الضمير للشـأن- (إذا ثبت) حصول (كراهتهـم وإنكارهـم) لـه (ثبـت أنه ليس من) أسـاليب (لغتهم) ومـا به يعبرون مـن عباراتهـا هـذا هـو مفـاد كراهتهم، (و)استقباحهم هـذا (لو جـاز في هذا) أن يكون معناه هو الاستثقال والكراهة النفسية (لجاز) هذا وعلى الجملة هذا هو المعنى المقصـود (في كل مـا أنكـروه وقبحـوه من كلامهم) وليس كذلك، فإن المنكر والقبيح عندهم في اللسان هو ما ليس من لغتهم.

هـذا هـو الصـواب في هذا الشـأن وهـؤلاء الذيـن ذهبوا إلى الجـواز -جواز استثناء الأكثر- (احتجوا بأنه لما جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر) بجامع الإخـراج في كل، فالاسـتثناء لفـظ يخرج من الجملـة ما لولاه لدخل فيها، وهذا الداخل يشمل الأكثر والأقل، فخرج إخراجهما بالاستثناء لذلك.

(وهذا) استدلال باطل لأن هذا القياس (قياس فاسد) باطل لأن هذا قياس لغـوي، فمـا هـذا القيـاس في معنـاه ومدلولـه إلا (كقـول القائل: إذا جاز اسـتثناء البعض جاز استثناء الكل) وهذا -كما ترى- قياس لغوي (ولا قياس في اللغة) إذ هي لا تثبت إلا بالنقـل (ثـم كيـف يقـاس مـا) أي التعبيـر الـذي (كرهوه) أي العرب (وأنكروه على ما) أي التعبير الذي (استحسنوه) وقضوا بصحته؟

(و)كمـا احتـج هـؤلاء بهـذا القيـاس (احتجـوا) كذلـك (بقولـه تعالـى: " قم الليـل إلا قليـلا نصفـه أو انقـص منـه قليـلا أو زد عليـه) فإنـه قد ورد فيه اسـتثناء النصف، والأكثر منه.

(ولا فرق بين استثناء النصف والأكثر فإنه ليس بأقل) واحتجوا أيضا بما) قال الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكَما بالحق قوالا)

(أدوا) أي أعطوا (التي نقصت تسعين) إذا أخرجت (من مائة) وهي عشرة (ثم ابعثوا حكما) بفتح الحاء المهملة والكاف أي حاكما وقاضيا يكون (بالحق قوالا) على صيغة المبالغة من القول.

وهذا الاحتجاج باطل (والجواب) عنه (أن قوله تعالى: " قم الليل إلا قليلا نصفه") لا حجة فيه على هذا الذي استدل به عليه؛ لأن نصفه بدل أي (أي قم نصفه) فهو بدل بعض من كل (وليس باستثناء، و)كذلك (قول الشاعر) هذا، فإنه (ليس باستثناء؛ إذ يجوز أن تقول: أسقطت تسعين من جملة مائة) وهذا ليس سوى إخبار.

(هذا ما ذكره القاضي) إبداء لمذهبه واستدلالا عليه وإيرادا لأدلة المخالف في هذا الشأن وجوابا عنه.

(و)ليس هذا الذي اختاره القاضي هنا براجح عندنا بل (الأولى عندنا) خلافه وهو (أن هذا) وهو استثناء الأكثر (استثناء صحيح) معتبر (وإن كان مستكرها) مستثقلا في الذوق وعليه (فـ)ـإنه (إذا قال) قائل له (علي عشرة إلا تسعة فـ)إنه (لا يلزمه باتفاق الفقهاء إلا درهم) واحد (و) هذا الحكم (لا سبب له) ولا موجب (إلا أنه) أي هذا الاستثناء (استثناء صحيح) معتبر (وإن كان قبيحا) مستكرها، فالصحة قد تجتمع في اللفظ والتعبير مع النفور والاستكراه (كـ)ـما في (قوله) أي القائل: (علي عشرة إلا تسع سدس ربع درهم فإن هذا) التعبير، وإن كان فيه استثناء الأقل، وإن كان المستثنى فيه كسرا (قبيح) لما فيه من التعقيد (و لكنـ)ـه مع ذلك (يصح) لغة ويؤخذ بمفاده ويحكم بمقتضاه،

نعم هو غير مستحسن (وإنما المستحسن استثناء الكسر) الصرف كالثلاثة من المائة مثلا، أو نصف الواحد من العشرة (وأما قوله) علي (عشرة إلا أربعة فليس بمستحسن) وإن كان أقل لأنه استثناء لعقود، وعقد العشرة واحد من العقود (بل ربما يستنكر) هو (أيضا لكن الاستنكار على) استثناء (الأكثر أشد) وأقوى (وكلما ازداد) المستثنى (قلة ازداد حسنا) لما تقدم ذكره وهو أن الاستثناء مؤسس على تدارك قليل من كثير أغفلته أو نسيته.

ومقتضى هذا الذي ذكره المصنف هنا هو أن هذا الذي ذهب إليه القاضي -هنا- ضعيف وأن خلافه هو الراجح، وهذا هو ما ذهب إليه إمام الحرمين أيضا في "البرهان" فقد قال فيه رادا على القاضي رأيه هذا: "وذكر القاضي أن شرط صحة الاستثناء أن يكون مضمونه أقل من نصف المستثنى عنه ولم يستمسك إلا باستبعاد لا يليق بمنصبه التعلق بمثله فقال: إذا قال القائل لفلان: عندي عشرة إلا تسعة وخمسة أسداس وخمسة حبات عد ذلك من الهزء وعد صاحبه ملغزا فالاستثناء لاستدراك قليل بالإضافة إلى المذكور أولا وهذا الذي ذكره دعوى عرية وتهاويل لا تحصيل لها ومساقها يبطل الاستثناء كرة إذ يقال للمستثني كان من حقك ألا تعترف إلا بالفاضل بعد استثنائك فإذا قلت: عشرة لم يقبل منك نفي شيء منها والذي ذكره من أن الاستثناء في وجه حسن الكلام يقل مضمونه عن المبقى بعده فلسنا ننكر أن الأحسن ما ذكره وأما رد غيره فلا سبيل إليه ولو قال القائل: لفلان علي تسعة وخمسة أسداس وخمس حبات كان ذلك تطويلا والأحسن أن يقول: لفلان علي عشرة إلا حبة فليس كل ما يوضح الأحسن يرد غيره."[1]

هذا ما يتعلق باستثناء الأكثر، أما استثناء المساوي نحو "عشرة إلا خمسة" فمن جوز استثناء الأكثر فإن تجويزه لهذا أولى، ومن منعوه -أي استثناء

---

(١) "البرهان" (١/ ١٤٣).

الأكثر - اختلفوا في حكم هذا، فبعضهم كابن درستويه والحنابلة والبصريين منعوه، وبعضهم جوزه.

وأما استثناء الأقل فهذا لا نزاع فيه إلا ما ذكره بعض النحاة كابن عصفور من منع الاستثناء من العدد لأنه نص، وما ذكره بعض آخر من منع استثناء العقد، وقد تقدم ذكره.

هذا ما يتعلق بهذا الشرط وهو ألا يكون الاستثناء مستغرقا، وقد أوردت شروط أخرى وإن لم يذكرها المصنف منها:

أ- أن يقترن قصد الاستثناء بأول الكلام، قال الزركشي: "فلو بدا له عقب الفراغ فالأصح في كتاب الطلاق -وادعى أبو بكر الفارسي الإجماع عليه- المنع لإنشائه بعد الوقوع ولو بدا له في الأثناء فوجهان أصحهما -وهو نص البويطي- صحته"[١].

ب- أن يلي الاستثناء الكلام المستثنى منه بلا عاطف، فلو ولى الجملة بحرف العطف كان لغوا باتفاق، قاله الأستاذ أبو إسحاق ومثله بنحو: له عندي عشرة دراهم وإلا درهما، أو فإلا درهما.

ج- أن يكون مسترسلا، قال الزركشي: "وشرط إمام الحرمين في " النهاية " أن يكون مسترسلا، فإن كان في معين لم يصح استثناؤه، كما لو أشار إلى عشرة دراهم، فقال: هذه الدراهم لفلان إلا هذا، فلا يصح استثناؤه على الأصح، لأنه إذا أضاف الإقرار إلى معين اقتضى الإقرار الملك المطلق فيها. فإذا أراد الاستثناء في البعض كان راجحا، لكن المرجح عند الأصحاب الصحة"[٢].

هذا ما يتعلق بهذه الشروط من بيان وبحث قد سيق على تمام.

وبهذا ينهي الكلام في هذا الفصل الثالث المعقود في بيان شروط الاستثناء.

---

(١) "البحر المحيط" (٣/ ٢٩٣).

(٢) "البحر المحيط" (٣/ ٢٩٣).

(الفصل الثالث في تعقب الجمل بالاستثناء)

يعني هذا هو (الفصل الثالث) من هذا الباب الخامس، وهذا الفصل مرسوم وموضوع (في) بيان حكم (تعقب الجمل بالاستثناء) وإتباعها به مؤخرا عنها جميعها.

ومتعلق النظر الأصولي في هذه المسألة هو تعيين مرجع هذا الاستثناء هل هو الجملة الأخيرة فقط أو هو تلك الجمل كلها؟

(فإذا قال القائل من قذف زيدا) أي رماه واتهمه بفعل الفاحشة -الزنى- (فاضربه واردد شهادته) فلا تقبلها (واحكم بفسقه إلا أن يتوب) إلى الله تعالى (أو)من قذفوا زيدا فاضربهم واردد شهادتهم واحكم بفسقهم (إلا الذين تابوا) منهم.

(و) كذلك إذا قال قائل: (من دخل الدار وأفحش) في (الكلام) أي أتى فيه بكلام قبيح (وأكل الطعام فعاقبه إلا من تاب) فإلى أي من هذه الجمل يرجع هذا الاستثناء، هل يرجع إليها جميعها أو إلى الجملة الأخيرة منها فقط؟ في ذلك خلف:

(فقال قوم) وهم الجمهور: إنه (يرجع إلى الجميع) جميع تلك الجمل كلها، وعلى هذا المالكية والشافعية والحنابلة.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة، لكن الذين ذهبوا إلى هذا الرأي -وهو رجوعه إلى الجميع- اشترطوا في ذلك شروطًا أوردها الزركشي، فقال: واعلم أن للقول بعوده إلى الجميع عندنا شروطا:

الأول: أن تكون الجمل متعاطفة، فإن لم يكن عطف، فلا يعود إلى الجميع قطعا، بل يختص بالأخيرة إذ لا ارتباط بين الجملتين. وممن صرح

بهذا الشرط القاضيان: أبو بكر في " التقريب "، وأبو الطيب الطبري، والشيخ أبو إسحاق، وابن السمعاني، وابن القشيري، والآمدي، وابن الساعاتي، والهندي، وغيرهم. وأما من أطلق فأمره محمول على أنه سكت عن ذلك لوضوحه. وأمثلتهم وكلامهم يرشد إلى أن المسألة مصورة بحالة العطف. ويدل لذلك قول أصحابنا في كتاب الطلاق: لو قال: يا طالق أنت طالق ثلاثا إن شاء الله، أن الاستثناء منصرف إلى الثلاثة، ووقعت واحدة بقوله: يا طالق، ولو كان العطف يشترط، لكان الاستثناء عائدا إلى الجميع.

وأما ما فهمه القرافي من جريان الخلاف، وإن لم يعطف، فغرّه إطلاق الرازي وغيره، فإنه إذا لم يكن عطف فلا ارتباط بينهما. نعم، ذكر البيانيون أن ترك العطف قد يكون لكمال الارتباط بين الجملتين، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة: ٢] فإذا كان مثل ذلك فلا يبعد مجيء الخلاف، ويحتمل أن يقال: إنهما كالجملة الواحدة، لأن الثانية كالمؤكدة للأولى، فيعود للجميع قطعا.

وقد حكى الرافعي باب الاستثناء في الطلاق به لو قال: أنت طالق، أنت طالق، إن شاء الله، وقصد التأكيد أنه يعود للجميع. ولم يحك فيه خلافا. وكذا لو قال: أنت طالق واحدة ثلاثا إن شاء الله من غير واحد، فلا يقع شيء، لأن الواحدة المتقدمة عائدة إلى الثلاث، والاستثناء راجع إلى جميع الكلام، نعم، قال القرافي في " كتاب الأيمان " فيما لو قال: إن شاء الله أنت طالق، عبدي حر، أنها لا تطلق، ولا يعتق. قال: وليكن هذا فيما إذا نوى صرف الاستثناء إليهما جميعا فإن أطلق فيشبه أن يجيء فيه خلاف في أنه يختص بالجملة الأولى، أم يعمهما؟ قال في " الروضة ": قلت: الصحيح التعميم. واستفدنا من هذا فائدتين: إحداهما: أن الخلاف جار مع عدم العطف. والثانية: أن المسألة لا تخص بما إذا تأخر الاستثناء، بل تكون في حالة تأخره، وحالة تقدمه، وهو

خلاف قول الأصوليين في الاستثناء إذا تعقب جملا. وهي مسألة حسنة.

الشرط الثاني: أن يكون العطف بالواو، فإن كان بـ"ثم" اختص بالجملة الأخيرة. ذكره إمام الحرمين في تدريسه، حكاه عنه الرافعي في باب الوقف، بعد أن صرح أن أصحابنا أطلقوا العطف. وعليه جرى الآمدي، وابن الحاجب، وابن الساعاتي، والعجب أن الأصفهاني في " شرح المحصول " حكاه عن الآمدي، وقال: لم أر من تقدمه به؛ لكن ذكر الإمام في " النهاية " من صور الخلاف التمثيل: بثم، وصرح بأن مذهبنا عوده إلى الجميع، والظاهر أن " ثم، والفاء، وحتى " مثل " الواو " في ذلك. وقد صرح القاضي أبو بكر في " التقريب " " بالفاء " وغيرها، فقال: وهذه سبيل جمل عطف بعضها على بعض بأي حروف العطف عطفت، من " فاء، وواو " وغيرها. انتهى.

وأطلق ابن القشيري والشيخ أبو إسحاق أن صورة المسألة أن يجمع بين الجمل بحرف من حروف العطف جامع في مقتضى الوضع، ويوافقه ما ذكره ابن الصباغ في كتاب " العدة " فإنه قال: ومن أصحابنا من احتج بأن واو العطف تشترك بين الجملتين فتجعلان كالجملة الواحدة، وهذا يخالف ما نص عليه الشافعي، فإنه قال: إذا قال أنت طالق، وطالق، فطالق، إلا واحدة لم يصح الاستثناء، ولو كان الإيقاع جملة واحدة صح الاستثناء. هذا لفظه، وهو صريح في أنه لا فرق بين الواو والفاء. وإن كانت للترتيب.

وأما بقية حروف العطف فلا يتأتى فيها ذلك، لأن " بل، ولا، ولكن " لأحد الشيئين بعينه، فلا يصح عوده إليهما، وكذلك " أو، وأم، وأما " لأحد الشيئين لا بعينه لكن الماوردي وغيره مثلوا المسألة بآية المحاربة، مع أن العطف فيها بـ " أو " وحكى الرافعي الخلاف في " بل " قبيل الطلاق بالحساب فقال: لو

قال أنت طالق واحدة بل ثلاثا، إن دخلت الدار، فوجهان أصحهما - وبه قال ابن الحداد - تقع واحدة، بقوله: أنت طالق، وثنتان بدخول الدار. ردا للشرط إلى ما يليه خاصة. والثاني يرجع الشرط إليهما جميعا، إلا أن يقول: أردت تخصيص الشرط بقولي: بل ثلاثا.

الثالث: أن لا يتخلل الجملتين كلام طويل، فإن تخلل اختص بالأخيرة، كما لو قال: وقفت على أولادي، فمن مات منهم وأعقب كان نصيبه لأولاده للذكر مثل حظ الأنثيين، وإلا فنصيبه لمن في درجته، فإذا انقرضوا صرف إلى إخواني فلان وفلان الفقراء إلا أن يفسقوا. حكاه الرافعي عن إمام الحرمين. والمعنى أن طول الفصل يشعر بقطع الأولى عن الثانية

الرابع: أن تكون الجمل منقطعة، بأن تنبئ كل واحدة عما لا تنبئ عنه أخواتها. ذكره أبو نصر بن القشيري. قال: فإن توالت عبارات كلها تنبئ عن معنى واحد، ثم عقبها باستثناء، كقولك: اضرب العصاة، والجناة، والطغاة، والبغاة إلا من تاب، رجع الاستثناء إلى الجميع قطعا. ويوافقه ما لو قال: أنت طالق أربع مرات بنية التكرار، وقال في الرابعة: إن شاء الله، ففي فتاوى الغزالي: أنه راجع إلى الجميع قال: لأن الكلام ما دام متصلا برابطة التأكيد كان كالجملة الواحدة.

الخامس: أن يكون بين الجمل تناسب. فإن لم يكن بينها تناسب لا يصح العطف فضلا عن إرادة البعض أو الكل. وهذا الشرط اعتبره البيانيون في صحة عطف الجمل، فمنعوا عطف الإنشاء على الخبر، وعكسه. ووافقهم ابن مالك، لكن أكثر النحويين على الجواز مطلقا.

وعلى الأول فلا يحسن التمثيل بآية القذف، لأن قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤﴾ [النور: ٤] جملة خبرية. عطفت على إنشائية؛ لكن يقال: وإن

كانت خبرية لفظا. لكنها إنشائية معنى. نعم، من اشترط في عطف الجمل اتفاقهما في الاسمية أو الفعلية، حتى لو اختلفتا امتنع، لم يحسن أن تكون الآية منه، فإن قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ﴾ جملة اسمية، وقوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] جملة فعلية، بل "الواو" هنا للاستئناف أو الابتداء، وإذا كان كلاما مبتدأ منقطعا عما قبله لم ينصرف الاستثناء إليه.

السادس: أن يمكن عوده إلى كل واحدة على انفرادها، فإن تعذر عاد إلى ما أمكن، أو اختص بالأخيرة. قاله القفال الشاشي، وابن فورك، والقاضي أبو الطيب في "شرح الكفاية" وإلكيا الطبري في "التلويح".

قال القفال: وهذا كآية الجلد، فلا يمكن عود الاستثناء فيها إلى الأول، لأنه تعلق به حق آدمي، ولهذا لا يسقط عنه الجلد بالتوبة، وإن قبلت شهادته، وزالت عنه سمة الفسق لأنه من حقوق الآدميين، فالتوبة لا ترفعه إنما ترفع حق الله تعالى.

وحكى الرافعي في باب "قاطع الطريق" عن ابن كج أنه حكى قولا عن الشافعي في القديم بسقوط الجلد بالتوبة وبه قال الزهري، وحكاه النحاس في "معاني القرآن" عن الشافعي أيضا. فعلى هذا يخرج له في هذه المسألة الأصولية قولان. ثم أكثرهم يمثلون الآية بهذا الأصل، ومنهم من قال: على تقدير نظم الاختصاص بالأخيرة: إن الأخيرة هي عدم قبول الشهادة فإنه المحكوم به، وأما سمة الفسق فهي علة هذا الحكم، فالاستثناء إذا تعقب حكما وتعليلا؛ فإما أن يرجع إلى الكل، أو إلى الحكم دون التعليل؛ لأنه المقصود. ولا سبيل إلى رجوعه إلى التعليل فقط.

قال الفقهاء: وكذا قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ﴾ [النساء: ٩٢] فالاستثناء يرجع إلى الأخيرة، لأن الدية حق آدمي، فيسقط بالعفو، والرقبة حق الله، فلا يسقط بالعفو من الآدمي. وكذا قال

الماوردي وغيره. قال ابن أبي هريرة في تعليقه: إن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ [النساء: ٤٣] يعود على الذي يليه، وهو الجنب، لا السكران؛ فإن السكران ممنوع من دخول المسجد، لما لا يؤمن من تلويثه إياه.

وخرج من هذا الشرط ما لو قال: أنت طالق طلقة وطلقة إلا طلقة، فإن المنصوص للشافعي كما حكاه القاضي أبو الطيب، والشيخ في " المهذب "، وابن الصباغ، وعليه جمهور الأصحاب: لأنها تطلق طلقتين، لأنه يمكن عود الاستثناء إلى ما يليه للاستغراق، فيسقط ويبقى الطلقتان. ولا يظن أن هذا مخالف للقاعدة الأصولية، لأن شرط الرجوع إلى الكل ما ذكرناه، هو مفقود هاهنا. ولو قال: له درهمان ودرهم إلا درهما، لزم ثلاثة على الأصح المنصوص، لأنه استثنى درهما من درهم قاله الرافعي باب الإقرار وقد استشكل ذلك صاحب " الوافي " في " شرح المهذب "، فقال: هذا مذهب الشافعي في الفروع ومذهبه، في الأصول أن الاستثناء يعود إلى الجميع، ولا أعلم الفرق إلا أن يقال: إنه ههنا احتاط في وقوع الطلاق، وليس بشيء. انتهى. وقد علمت جوابه.

السابع: أن يكون المعمول واحدا كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤] الآية فإن كان العامل واحدا والمعمول متعددا، فلا خلاف في عوده إلى الجميع، كقوله: اهجر بني فلان وبني فلان إلا من صلح. فالاستثناء من الجميع، إذا لا موجب للاختصاص، ولو ثبت موجب فعل بمقتضاه، نحو لا تحدث النساء ولا الرجال إلا زيدا وقد تضمنت الأمرين آية المائدة ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] فاشتملت على ما فيه مانع، وهو ما أهل به لغير الله، وما قبله، وهو ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ﴾ [المائدة: ٣] و ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣] فهو مستثنى من الخمسة، إذ كانت تذكيته سبب موته.

قال ابن مالك: اتفق العلماء على تعلق الشرط بالجميع في نحو: لا تصحب زيدا، ولا تزن، ولا تكلم، إلا تائبا من الظلم ومذهب أبي حنيفة والشافعي تساوي الاستثناء والشرط في التعلق بالجميع. وهو صحيح للإجماع على سد كل واحد مسد الآخر، نحو اقتل الكافر إن لم يسلم، واقتله إلا أن يسلم. انتهى.

الثامن: أن يتحد العامل، فإن اختلف خص بالأخيرة. ذكره ابن مالك، ونحو اكسوا الفقراء، وأطعموا أبناء السبيل، إلا من كان مبتدعا، وصرح إلكيا الطبري بأن الشرط اتحاد العامل والمعمول. قال: فإن اختلفا اختص بما يليه، ونحو ضرب الأمير زيدا وخرج إلى السفر، وخلع علي فلان. قال: وهو حسن جدا. وبه يتهذب مذهب الشافعي. اهـ.

والظاهر أن المراد اتحاده لفظا أو معنى، فإن إمام الحرمين جعل من الأمثلة: وقفت، وحبست، وتصدقت، ومن أمثلته في الصفة إذ لا فرق بينهما وبين الاستثناء قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] فإن الشافعي يجعل هذا الوصف وهو قوله: ﴿ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] مختصا بالأخيرة، وهي قوله: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ﴾ [النساء: ٢٣] لأن الربيبة عنده لا تحرم إلا بالدخول، وأم الزوجة تحرم بالعقد، وإن لم يدخل. قال المبرد والزجاجي: وإنما كان كذلك لاختلاف العامل، إذ العامل في قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] الإضافة، وفي ربائبكم حرف الجر الذي هو قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ [النساء: ٢٣] فلما اختلف العامل أشعر بانقطاع الأولى عن الثانية. ولك أن تقول: إذا جعلنا العامل في الإضافة حرف الجر المقدر اتحد العامل على كل تقدير، وهذا الشرط أيضا مخرج مما نقله ابن الحاجب عن أبي الحسين البصري.

التاسع: أن يكون في الجمل، فإن كان في المفردات عاد للجميع اتفاقا ونقله ابن القشيري عن اختيار إمام الحرمين، ومثله بقولك: أكرم زيدا وعمرا وبكرا إلا من فسق منهم. ويؤخذ من كلام إمام الحرمين في " البرهان " وابن الحاجب في جواب شبهة الخصم: أن ذلك محل وفاق، وحينئذ فتعبير أصحابنا بالجمل ليس للتقيد، وإنما جرى الغالب. نعم نص الشافعي على أنه إذا قال: أنت طالق طلقة وطالقة إلا طلقة، أنها تطلق ثنتين، فجعل الاستثناء لما يليه في المفردات.

ومن المهم معرفة المراد بالجملة في هذا الموضوع، فالمشهور أنها المركبة من الفعل والفاعل، أو المبتدأ والخبر. وخالف في ذلك ابن تيمية، وقال: إنما المراد بها اللفظ الذي فيه شمول، ويصح إخراج بعضه، ولهذا ذكروا من صورها الأعداد واحتج بآية المحاربة ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣] إلى قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [المائدة: ٣٤] قال: وإنما هي من الجملة بالمعنى الذي فسرناه، وبما روى الصحابة، أن قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [المائدة: ٣٤] في آية القذف عائد إلى الجملتين. وقوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «لا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه إلا بإذنه» .

العاشر: أن يكون الاستثناء متأخرا على ظاهر عباراتهم بالتعقيب، لكن الصواب أن ذلك ليس بشرط، والخلاف جار في الجميع كما صرح به الرافعي في كتاب " الأيمان "، وقد سبق التنبيه عليه في الشرط الأول.

وقد صرح القفال في فتاويه "بعود الصفة السابقة إلى الجميع، فقال فيما إذا وقف على محاويج حتى يستحقوا، لأنه معطوف على محاويج أقاربه: والمحاويج هم الذين يكون لهم حاجة بحيث يجوز لهم أخذ الصدقة"[١].

(١) البحر المحيط / ٤ / ٤٢٠-٤٢٦

(و)المذهب الثاني هو ما (قال)ـه (قوم) آخرون وهم الحنفية وهو أنه (يقتصر) رجوعه (على) الكلام (الأخير) أي الجملة الأخيرة فقط، وقد اختار هذا المذهب الإمام فخر الدين في "المعالم" وقال الأصفهاني في القواعد: إنه الأشبه، وعليه الفارسي.

(و)المذهب الثالث هو ما (قال)ـه (قوم) وهو أن رجوع هذا الاستثناء (يحتمل) احتمالا متساويا (كليهما) وهما رجوعه إلى الجملة الأخيرة ورجوعه إلى الجميع، وعليه (فـ)ـإنه (يجب التوقف) في القول بأي منهما (إلى) أن يحصل (قيام دليل) يرجح أحدهما على الآخر ويبين أنه المراد.

وفي المسألة مذاهب أخرى منها:

أ- ما ذكره الآمدي بقوله: "وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري، وجماعة من المعتزلة: إن كان الشروع في الجملة الثانية إضرابا عن الأولى ولا يضمر فيها شيء مما في الأولى فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة؛ لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الأولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها إلا وقد تم مقصوده منها.

وذلك على أقسام أربعة: الأول: أن تختلف الجملتان نوعا كما لو قال: أكرم بني تميم، والنحاة البصريون إلا البغاددة إذ الجملة الأولى أمر والثانية خبر.

القسم الثاني: أن تتحدا نوعا، وتختلفا اسما وحكما كما لو قال: أكرم بني تميم واضرب ربيعة إلا الطوال إذ هما أمران.

الثالث: أن تتحدا نوعا وتشتركا حكما لا اسما كما لو قال: سلم على بني تميم وسلم على بني ربيعة إلا الطوال.

الرابع: أن تتحدا نوعا وتشتركا اسما لا حكما، ولا يشترك الحكمان في غرض من الأغراض كما لو قال: سلم على بني تميم، واستأجر بني تميم إلا الطوال.

وأقوى هذه الأقسام في اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة القسم الأول ثم الثاني ثم الثالث والرابع.

وأما إن لم تكن الجملة الأخيرة مضربة عن الأولى، بل لها بها نوع تعلق فالاستثناء راجع إلى الكل، وذلك أربعة أقسام:

القسم الأول: أن تتحد الجملتان نوعا واسما لا حكما، غير أن الحكمين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال: أكرم بني تميم وسلم على بني تميم إلا الطوال، لاشتراكهما في غرض الإعظام.

الثاني: أن تتحد الجملتان نوعا وتختلفا حكما، واسم الأولى مضمر في الثانية كما لو قال: أكرم بني تميم واستأجرهم إلا الطوال.

القسم الثالث: بالعكس من الذي قبله كما لو قال: أكرم بني تميم وربيعة إلا الطوال.

القسم الرابع: أن يختلف نوع الجمل المتعاقبة، إلا أنه قد أضمر في الجملة الأخيرة ما تقدم، أو كان غرض الأحكام المختلفة فيها واحدا كما في آية القذف، فإن جملها مختلفة النوع من حيث إن قوله - تعالى -: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ أمر، وقوله: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ﴾ نهي، وقوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤﴾ خبر، غير أنها داخلة تحت القسم الأول من هذه الأقسام الأربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والإهانة، وداخلة تحت القسم الثاني من جهة إضمار الاسم المتقدم فيها. القسم الرابع: أن يختلف نوع الجمل المتعاقبة، إلا أنه قد أضمر في الجملة الأخيرة ما تقدم، أو كان غرض الأحكام

المختلفة فيها واحدا كما في آية القذف، فإن جملها مختلفة النوع من حيث إن قوله - تعالى -: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ أمر، وقوله: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ﴾ نهي، وقوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤﴾ خبر، غير أنها داخلة تحت القسم الأول من هذه الأقسام الأربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والإهانة، وداخلة تحت القسم الثاني من جهة إضمار الاسم المتقدم فيها."[1].

ب- ما ذكره الزركشي وهو أنه" إن كانت الجمل كلها سيقت لمقصود واحد انصرف إلى الجميع، وإن سيقت لأغراض مختلفة اختص بالأخيرة، حكاه ابن برهان في " الأوسط " عن عبد الجبار"[2].

هذا ما ذكره الزركشي، قلت: وهو مختار إمام الحرمين على ما هو ظاهر كلامه حيث قال: " إذا اختلفت المعاني وتباينت جهاتها وارتبط كل معنى بجملة ثم استعقبت الجملة الأخيرة مثنوية فالرأي الحق الحكم باختصاصه بالجملة الأخيرة فإن الجمل وإن انتظمت تحت سياق واحد فليس لبعضها تعلق بالبعض كما قدمنا تقريره وإنما ينعطف الاستثناء على كلام مجتمع في غرض واحد.

وإن اختلفت المقاصد في الجمل فكل جملة متعلقة بمعناها لا تعلق لها بما بعدها والواو ليست لتغيير المعنى وإنما هي لاسترسال الكلام وحسن نظمه والجملة الأخيرة تفصل الاستثناء عن الجملة المتقدمة من حيث إن الخائض في ذكرها آخذ في معنى يخالف معنى الجملة المتقدمة مضرب عنه فيظهر والحالة هذه اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة وبيان ذلك بالمثال: أن الرجل إذا قال أكرموا من يزورنا وقد حبست على أقاربي داري هذه وبعت

(١) "الإحكام" (٢/ ٤٣٨-٤٤٠).

(٢) "البحر المحيط" (٣/ ٣١١).

عقاري الذي تعرفونه من فلان وإذا مت فأعتقوا عبيدي إلا الفاسق منهم فيبعد انصراف حكم الاستثناء إلى الحبس أو إلى الأمر بالإكرام ثم ليس يبعد قصد العطف على الجميع إذا أمكن ولكن ليس يشعر ظاهر الكلام به فإذا قال القائل وقفت على بني فلان داري وحبست على أقاربي ضيعتي وسبلت على خدمي وموالي غنمي إلا أن يفسق منهم فاسق فلا يظهر اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة ولا يظهر انعطافه على الجمل كلها والأمر في ذلك موقوف على المراجعة والبيان.

والسبب فيه أن مساق الخطاب في الجمل كلها واحد ولكن الجمل منفصلة في الذكر فجرى اتحاد المقصود وفصل الجمل إجمالا ووقفا"[١].

هذه هي أهم المذاهب في هذه المسألة، وإذ قد نجز بيان هذا فلنصر الآن إلى إيراد ما احتج به كل قوم من هؤلاء على مذهبه، قائلين:

(وحجج القائلين بالشمول) والرجوع للجميع (ثلاث) حجج:

الحجة (الأولى) منها هي أن الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة فـ(ـإنه لا فرق بين أن يقول) القائل: (اضرب الجماعة التي منها) أفراد (قتلة) -جمع قاتل- (و) أفراد (سراق و) أفراد (زناة إلا من تاب، وبين قوله) أي القائل (عاقب من قتل وزنى وسرق إلا من تاب في رجوع) هذا (الاستثناء إلى الجميع) جميع من ذكر. وإذا تقرر أنه لا فرق بين القولين وجب اشتراكهما في عود الاستثناء إلى الجميع.

قال إمام الحرمين: " فمما ذكره أصحاب الشافعي أن الجمل إذا عطف بعضها على بعض فالواو ناسقة عاطفة مشركة مصيرة جميع ما للعطف بها

---

(١) "البرهان" (١/ ١٤٢).

في حكم جملة مجموعة لا انعطاف ولا ترتيب فيها فإذا قال القائل رأيت زيدا وعمرا اقتضى ذلك اشتراك المذكورين في الرؤية وحاصل ذلك يتضمن المصير إلى جعل الجمل وإن ترتبت ذكرا جملة واحدة ويقتضي ذلك استرسال الاستثناء عليها"[1].

هذا متضمن هذه الحجة، وهو مردود ومعترض عليه.

و(الاعتراض) المورد عليه هو (أن هذا قياس) لغوي إذ قصارى ما فيه هو قياس الجمل على الألفاظ المفردة، وهذا قياس لغوي (ولا مجال للقياس في اللغة) لأن اللغة لا تعلم إلا من جهة النقل عن أهلها، أو عن الشارع مصرحا بذلك (فلم قلتم: إن اللفظ) يعني الكلام (المتفاصل) بعضه عن بعض (المتعدد كاللفظ المتحد) الذي لا انفصال فيه ولا تعدد.

وإنما وصف الأول -عطف الجمل بعضها على بعض- بالمتفاصل لأن كل جملة فيه مفصول بينها وبين الأولى، فأشبه ما لو حصل فصل بينهما بكلام آخر وبالمتعدد لأن كل جملة من هذه الجمل معقودة بانفرادها مستقلة بذاتها، والدليل على ذلك أنه لو قدر السكوت عليها أفادت.

وكما رد المصنف هذه الحجة ردها الآمدي وإمام الحرمين أيضا ، قال إمام الحرمين: " وهذا عندي خلى عن التحصيل مشعر بجهل مورده بالعربية والتشريك الذي ادعى هؤلاء إنما يجري في الأفراد التي لا تستقل بأنفسها وليست جملا معقودة بانفرادها كقول القائل رأيت زيدا وعمرا فأما إذا اشتمل الكلام على جمل وكل جملة لو قدر السكوت عليها لاستقلت بالإفادة فكيف يتخيل اقتضاء الواو التشريك فيها؟ ولكل جملة معناها الخاص بها وقد يكون بعضها نفيا وبعضها إثباتا في مثل قول القائل: أقبل بنو تميم وارفضت قريش

(١) "البرهان" (١/ ١٤١).

وتألبت عقيل فكيف يتحقق الاشتراك في هذه المعاني المختلفة التي لا يتصور الاشتراك فيها؟ فالواو لا تكسب الجمل إعرابا فكيف تشركها في المعنى؟ والإطناب في ذلك لا معنى له نعم تستعمل العرب الواو في تضاعيف ذكر الجمل لتحسين نظم الكلام لا للعطف المحقق والتشريك"[1].

هذا بيان هذه الحجة الأولى وما اعترض به عليها، فردت به.

الحجة (الثانية) هي (قولهم:) إن (أهل اللغة مطبقون) ومجمعون (على أن تكرار الاستثناء عقيب) -بفتح العين- أي بعد (كل جملة) تصرف غير محمود، فإنه (نوع من العي) -بكسر العين- وهو خلاف البيان (و) من (اللكنة) -بضم اللام وسكون الكاف- وهي العجمة والحصر، لهذا يستقبح إتيانه والتعبير به إذ هو (كقوله) أي القائل (إن دخل) زيد (الدار فاضربه إلا أن يتوب وإن أكل فاضربه إلا أن يتوب وإن تكلم فاضربه إلا أن يتوب) فإن هذا قبيح مستكره ركيك، وإنما قبح واستكره وركّ لحسن مقابله وفصاحته وهو الاقتصار على استثناء واحد ورده إلى الجميع، قال ابن قدامة: "ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع لم يقبح ذلك، بل كان متعينا لازما فيما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل"[2].

هذا مضمون هذه الحجة (و) لكنه مردود أيضا، فإن (هذا مما ينكر الخصم) المخالف لأرباب هذا المذهب (استقباحه) وكونه ركيكا مستكرها (بل يقول:) إن (ذلك) وهو تكرار الاستثناء أمر (واجب) بياني متحتم (لتعرف) أيها السامع هكذا رسم (لتعرف) على صورة المضارع فقررناه على وفق صيغته هذه وقد يكون هذا اللفظ هو (لتعريف) بصيغة المصدر وهو الظاهر، وقد يكون بصيغة

---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) روضة الناظر / ص ٢٠٨.

المصدر على وزن تفعل؛ فيكون معناه من أجل تحصيل معرفة. وعلى كل فمعنى هذه العبارة أن ذلك واجب من أجل تعريف وبيان (شمول الاستثناء) لجميع تلك الجمل، وهذه فائدة بيانية تدفع هذا الاستقباح والاستكراه.

قال الآمدي في تقرير الرد: "ولقائل أن يقول: وإن كان ذلك مطولا غير أنه يعرف شمول الاستثناء للكل بيقين فلا يكون مستقبحا، وإن كان مستقبحا، فإنما يمتنع أن لو كان وضع اللغة مشروطا بالمستحسن وهو غير مسلم.

ودليله أنه لو وقع الاستثناء كذلك، فإنه يصح لغة ويثبت حكمه، ولولا أنه من وضع اللغة لما كان كذلك". (١)

هذا ما ردت به هذه الحجة، واعترض به عليها.

الحجة (الثالثة): الإجماع على أن الاستثناء بـ"إن شاء الله" يرجع إلى جميع الجمل التي يقع عقبها فـ(ـإنه لو قال) قائل: (والله لا أكلت الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت زيدا إن شاء الله - تعالى- يرجع) هذا (الاستثناء إلى الجميع) جميع هذه الجمل، (و) هذا الذي قيل في حق المشيئة هنا هو ما يقال (كذلك) في (الشرط) فإنه إذا وقع (عقيب) أي بعد (الجمل يرجع إليها) جميعها، وذلك (كقوله) أي القائل (أعط) الذرية (العلوية) -بفتح العين واللام- وهم ذرية علي بن أبي طالب وأهل بيته الشرفاء (و)أعط (العلماء) كذلك (إن كانوا فقراء) فإن هذا الشرط يرجِعُ إلى جميع ما ذكر من العلوية والعلماء.

(و) هذه الحجة أيضا باطلة فإن (هذا) الذي تضمنته من حجاج (مما لا تسلمه) الطائفة (الواقفية) هنا -وهم من رجحوا الوقف هنا- ولا يقبلونه (بل يقولون:) الاستثناء ليس راجحا في أي من الاحتمالين العارضين فيه وهما

---

(١) "الإحكام" ٢ / ٤٤٢.

الرجوع إلى الجملة الأخيرة والرجوع إلى الجمل كلها، وإنما (هو متردد بين الشمول) لجميع الجمل (والاقتصار) على الجملة الأخيرة، وهو موجب هذا هو الوقف، وأما شمول رجوعه في اليمين فهو متقرر رجحانه بكون الأصل في المكلف هو براءة ذمته من التكاليف والحقوق (والشك كاف) ومغن (في استصحاب) هذا (الأصل) الممكن (من) ثبوت (براءة الذمة في) حال (اليمين) وبذلك فهو لا تثبت آثاره إلا بيقين (و) على هذا بني أيضا (منع الإعطاء) إذ الأصل براءة الذمة من التكليف به، فلا يكون مكلفا بتحصيله وإيقاعه (إلا عند الإذن) به (المستيقن) الذي لا يعتريه شك.

هذا ما أجاب المتوقفة عن هذه الحجة وردوها به.

(و) أما (من سلم من) الطائفة (المخصصة) مضمون هذه الحجة وصار إلى قبول (ذلك) الوارد فيها من كون الشرط راجعا إلى الكل (فهو) أمر (مشكل عليه) إذ الشرط والاستثناء كلاهما لا يستقل بنفسه، فالوجه هو حصول المساواة بينهما في الأحكام كلها، ثم إن التأخير الذي هو متمسكه في القضاء بالاقتصار على الجملة الأخيرة موجود في مثال الشرط هذا، فكيف يقرر التأخير مؤثِّرا في الاستثناء ويلغيه في حق الشرط؟ هذا أمر مشكل عليه (إلا أن يجيب بـ)ـما قد يفيد الفرق بين الشرط والاستثناء وهو (إظهار دليل فقهي يقضي) بشمول رجوعه إلى الكل وعمومه له (في) حق (الشرط خاصة دون الاستثناء) ثم يجعل الاستثناء بالمشيئة من باب الشرط، ثم يقرر بذلك فساد إلحاق الاستثناء بالشرط في هذا الأمر.

هذا ما يتأتى للمخصصة رد هذه الحجة به.

والآمدي قد ساق ردا لها على وجه آخر فقال: " وهذه الحجة أيضا باطلة، فإن العلماء وإن أطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيئة فمجاز، وليس باستثناء حقيقة، بل ذلك شرط كما في قوله: إن دخلت الدار، ويدل على

كونه شرطا لا استثناء أنه يجوز دخوله على الواحد مع أن الواحد لا يدخله الاستثناء، وذلك كقوله: أنت طالق إن شاء الله، ولو قال: أنت طالق طلقة إلا طلقة لم يصح ووقع به طلقة.

وكذلك إذا قال: له علي درهم إلا درهما، وإذا كان شرطا فلا يلزم من عوده إلى الجميع عود الاستثناء إلا بطريق القياس، ولا بد من جامع مؤثر.

ومع ذلك يكون قياسا في اللغة، وهو باطل بما سبق.

وبهذا يبطل إلحاقهم الاستثناء بالشرط، وهو قولهم: الاستثناء غير مستقل بنفسه فكان عائدا إلى الكل كالشرط، وهو ما إذا قال: أكرم بني تميم وبني ربيعة إن دخلوا الدار، كيف والفرق ظاهر؟ فإن الشرط وإن كان متأخرا في اللفظ فهو متقدم في المعنى لوجوب تقدم الشرط على الجزاء، فقوله: أكرم بني تميم وبني ربيعة إن دخلوا الدار في معنى قوله: إن دخل بنو تميم وبنو ربيعة الدار فأكرمهم، ولو صرح بذلك كان صحيحا ولا كذلك في الاستثناء.

ولهذا، فإنه لو قال: إلا أن يتوبوا اضرب بني تميم وبني ربيعة لا يكون صحيحاً". (١)

هذه هي حجج من قال برجوع الاستثناء إلى الجمل كلها وما أجيب به عنها وردت به.

وبعد إيراد هذه الحجج ننتقل إلى إيراد حجج المخصصة -وهم من قالوا يرجع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط-، فنقول في ذلك:

(و) أما (حجة) الطائفة (المخصصة) -وهم من قالوا: الاستثناء مخصص بالجملة الأخيرة فقط، فلا يرجع إلى ما سواها- فإنها (اثنتان) فقط، والإخبار

(١) "الإحكام" ٢/ ٢٤٢.

بالمثنى هنا وهو قوله: اثنتان عن المفرد المضاف وهو قوله حجة المخصصة سائغ، لأن لفظ حجة المخصصة هذا جنس فيجوز الإخبار عنه بالمفرد والتثنية والجمع، فهو عام صالح للانطلاق والانطباق على ما ذكر، ومثل هذا إذا عرض في كلام المصنف فإنه يوجه بما يصححه فلا حاجة إلى تخطئته بدعوى مخالفته لقواعد النحو.

وهاتان الحجتان:

(الأولى) منهما هي (قولهم: إن المعممين) لهذا الرجوع قد أزالوا ما هو متحقق لكل جملة من هذه الجمل وهو الاستقلال والانفراد عما سواها، وذلك أن هؤلاء المعممين قد ردوا الاستثناء إلى جميع تلك الجمل فـ(عممو)ها بحكمه (لأن كل جملة) عندهم جزء من هذا الكلام المركب من هذه الجمل، فهي (غير مستقلة) بنفسها (فصارت) هذه الجمل كلها (جملة واحدة) توحدت (بالواو العاطفة)

لبعضها على بعض، وهذا مخالف لما عليه هذه الجمل في واقع الأمر من الاستقلال وانفراد بعضها عن بعض، ولذلك كان رأي هؤلاء المعممين خطأ وباطلا.

(و)أما (نحن) فإننا بمنأى عن هذا الخطأ والوقوع في هذا القول الباطل لأننا (إذا خصصنا) هذا الاستثناء (بـ)ـالقول (الأخير) من هذه الجمل وهو الجملة الأخيرة صيّرنا هذه الجمل كلها منفردا بعضها عن بعض و(جعلناها) أي جعلنا كل واحدة منها (مستقلة) بنفسها، فوافقنا الواقع وحقيقة هذه الجمل.

هذا هو مضمون هذه الحجة، (وهذا) هو محتواها، وليس فيه دليل على هذا الذي استدل به عليه إذ ليس سوى (تقرير علة للخصم) المخالفين لهم في هذه المسألة (واعتراض عليهم) بما قد لا يكون حجة عليهم (و) هذا بين إذ

(لعلهم لا يعللون بذلك) الذي ذكر من هذه العلة -وهي كون تلك الجمل كلها بمنزلة الجملة الواحدة- بل قد يعللون بغيرها كما هو ظاهر من احتجاجهم على مذهبهم في هذه المسألة. (ثم) إن (علة عدم الاستقلال) -هذه الإضافة بيانية- يعني العلة التي هي عدم الاستقلال، والتي بنوا عليها ضعف القول بالتعميم هنا مناط لا يكفي فـ(ـإنه لو اقتصر عليه) علة لرجحان قولهم ومرجوحية قول مخالفيهم (لم يفد) هذا الذي أسند له من حكم (و)عدم الاستقلال (هذا لا يندفع) إذا ادعاه مدع (بتخصيص الاستثناء به) أي بالقول الأخير.

هذه هي حجتهم الأولى وما أجيب به عليها وردت به.

الحجة (الثانية): هي (قولهم: إطلاق الكلام الأول) الواقع قبل الجملة الأخيرة وتجريده من التقييد والتخصيص أمر (معلوم) من ظاهر ما عبر به عنه، وبذلك فإن عمومه ثابت بيقين، (و)أما (دخوله تحت الاستثناء) فإنه (مشكوك) فيه وإذا ثبت على قطع ويقين شمول هذا الكلام الأول لجميع أفراده بمقتضى هذا الإطلاق وموجبه (فـ)إنه (لا ينبغي) أي لا يجب (أن يخرج منه ما دخل فيه) من أفراد (إلا بيقين) والشك في رجوع هذا الاستثناء إلى الجميع هو الحاصل هنا، فكيف يرفع ما هو يقيني مقطوع به بما هو مشكوك فيه؟ هذا لا سبيل إليه.

هذا هو مضمون هذه الحجة ومفادها، (و)لا دليل فيه على (هذا) الذي استدل به عليه إذ هو (فاسد من أوجه) ثلاثة:

(الأول) منها: هو (أنا لا نسلم) هذا الذي ادعي (من) حصول (تيقن إطلاق الأول) من التقييد والتخصيص (قبل تمام الكلام) كله مع اتصاله، والكلام المتصل لا يتم إلا بالسكوت عنه وذكر آخر جزء منه (و) لذلك (ما تم الكلام) ولا انتهى (حتى أردف باستثناء يرجع إليه عند المعمم) القائل بعموم الرجوع -رجوع الاستثناء- إلى الكل، فهو عنده يرجع إليه حقيقة، (ويحتمل

الرجوع إليه عند المتوقف) الذي يرى أن لا يقضى بحكم في ذلك لتساوي رجوعه وعدم رجوعه في الاحتمال والإمكان.

الوجه (الثاني): هو (أنه لا يتعين) ولا يجب (رجوعه إلى) الكلام (الأخير) فرجوعه إليه غير متيقن (بل يجوز رجوعه إلى) الكلام (الأول) وحده (فقط) دون الجملة الأخيرة لدليل اقتضى ذلك وأوجبه كالدليل العقلي في قول القائل: حبست داري على أولادي ووقفت أرضي على المساجد، ووهبت كتبي لمجالس العلم إلا أن يفسق منهم فاسق، فهذا الاستثناء راجع إلى الجملة الأولى. (فكيف نسلم) هذا (اليقين) المدعى ثبوته في الرجوع إلى الجملة الأخيرة.

الوجه (الثالث): هو (أنه يلزم ما ذكروه) من منع العود إلى الكل في الاستثناء بموجب الإطلاق المذكور (في الشرط والصفة) إذا تأخرا عن جمل متعددة، فإن أوائل هذه الجمل متصفة بهذا الإطلاق كذلك فدخولها تحت حكم ذلك الشرط أو الصفة مشكوك فيه -أيضا-، وعليه فإنه لا ينبغي دخولها تحته، فيختص رجوعهما إلى الجملة الأخيرة فقط (و)هو مالم يصر إليه هؤلاء المخصصة للاستثناء بالرجوع إلى الجملة الأخيرة، بل (يسلم أكثرهم) مجمعين رجوع الشرط والصفة إلى الكل، ويقضى بـ(عموم ذلك) الرجوع للكل.

(و)كما يلزمهم هذا الذي ذكر في الشرط والصفة (يلزمهم) كذلك (قصر لفظ الجمع) كالرجال والمؤمنين، وإن كان معرفا (على الاثنين) بناء على أن أقل الجمع اثنان (أو الثلاثة) بناء على أنه أقل الجمع، وإنما قلنا يلزمهم قصر لفظ الجمع على ما ذكر من هذا العدد (لأنه) أي هذا العدد هو (المستيقن) دلالة الجمع عليه، المقطوع به، فقد أجمع على أنه يجب أن يدل على هذا العدد، نعم قد ذهب بعضهم إلى جواز دلالته على الواحد بالحقيقة، ولكن رأيهم هذا شاذ، لا يستحق أن يلتفت إليه.

هذه هي صورة هذه الحجة الثانية، وما أجيب به عنها، وردت به.

والمصنف لم يورد لهؤلاء المخصصة إلا هاتين الحجتين، وقد أورد غيره -كالآمدي- حججا أخرى لهم نصية وعقلية، قال الآمدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ موردا لذلك ورادا له: " أما النص: فقوله - تعالى -: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ ، فإنه راجع إلى قوله: " وأولئك هم الفاسقون " ولم يرجع إلى الجلد بالاتفاق.

وأيضا قوله - تعالى -: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ﴾، وقوله: ﴿إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ﴾ راجع إلى الدية دون الإعتاق بالاتفاق.

قلنا: أما الآية الأولى، فلا نسلم اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة منها، بل هو عائد إلى جميع الجمل عدا الجلد لدليل دل عليه، وهو المحافظة على حق الآدمي.

أما الآية الأخرى، فإنما امتنع عود الاستثناء إلى الإعتاق؛ لأنه حق الله - تعالى - وتصدق الولي لا يكون مسقطا لحق الله - تعالى ". [1]

هذا ما ذكره من الاحتجاج بالنص الشرعي.

ثم أورد ما أخذ من جهة العقل ورده قائلا: " وأما من جهة المعقول فحجج:

الحجة الأولى: أن الاستثناء من الجملة إذا تعقبه استثناء كان الاستثناء الثاني عائدا إلى الجملة الاستثنائية لا إلى الجملة الأولى، فدل على اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدمة، وإلا كان عدم عوده على خلاف الأصل، وذلك كما لو قال: له علي عشرة إلا أربعة إلا اثنين، فإن الاستثناء الثاني يختص بالأربعة دون العشرة.

---

(١) " الإحكام " (٢/ ٤٤٤-٤٤٥).

ولقائل أن يقول: الاستثناء الثاني، إما أن يكون بحرف عطف أو لا بحرف عطف.

فإن كان الأول، فهو راجع إلى الجملة المستثنى منها كقوله: له علي عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين فيكون المقر به خمسة.

وإن كان الثاني كقوله: له علي عشرة إلا أربعة إلا اثنين، فإنما امتنع عوده إلى الجملة المستثنى منها؛ لدليل لا لعدم اقتضائه لذلك لغة، وذلك أن الاستثناء الثاني لو عاد إلى الجملة المستثنى منها، فإما أن يعود إليها لا غير، أو إليها وإلى الاستثناء: الأول ممتنع؛ لأن الإجماع منعقد على دخول الاستثناء الأول تحت الاستثناء الثاني، فقطعه عنه ورده إلى الجملة المستثنى منها لا غير يكون على خلاف الإجماع، وإن كان عائدا إلى الاستثناء والمستثنى منه فالمستثنى منه إثبات، فالاستثناء منه يكون نفيا؛ لأن الاستثناء من الإثبات نفي، والاستثناء من الاستثناء يكون إثباتا؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات على ما يأتي تقريره عن قريب، وذلك ممتنع لوجهين: الأول: أنه يلزم منه أن يكون قد أثبت لعوده إلى أحدهما مثل ما نفاه عن الآخر، ويكون جابرا للنفي بالإثبات ويبقى ما كان متحققا قبل الاستثناء الثاني بحاله، وفيه إلغاء الاستثناء الثاني، وخروجه عن التأثير، وهو خلاف الإجماع.

الوجه الثاني: أنه يلزم منه أن يكون بعوده إلى الجملة الأولى قد نفى عنها مثل ما أثبته لها بعوده إلى الاستثناء الثاني، فيكون الاستثناء الواحد مقتضيا لنفي شيء وإثباته بالنسبة إلى شيء واحد، وهو محال.

الحجة الثانية: أن الجملة الأخيرة حائلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فكان ذلك مانعا من العود إليها كالسكوت.

ولقائل أن يقول: إنما يصح ذلك أن لو لم يكن الكلام كله بمنزلة جملة واحدة، وأما إذا كان كالجملة الواحدة، فلا.

الحجة الثالثة: أنه استثناء تعقب جملتين فلا يكون بظاهره عائدا إليهما، كما لو قال: أنت طالق ثلاثا وثلاثا إلا أربعة، فإنه لا يعود إلى الجميع، وإلا لوقع به طلقتان لا ثلاث طلقات.

قلنا: لا نسلم امتناع عوده إلى الجميع، بل هو عائد إلى الجميع، والواقع طلقتان على رأي لنا.

وإن سلمنا امتناع عوده إلى الجميع؛ فلأن المعتبر من قوله: ثلاثا وثلاثا إنما هو الجملة الأولى دون الثانية.

فلو عاد الاستثناء إليها لكان مستغرقا، وهو باطل.

الحجة الرابعة: أنه لما كان الاستثناء مما تدعو الحاجة إليه، ولا يستقل بنفسه دعت الحاجة إلى عوده إلى غيره، وهذه الحاجة والضرورة مندفعة بعوده إلى ما يليه فلا حاجة إلى عوده إلى غيره، إذ هو خارج عن محل الحاجة، وإنما وجب اختصاصه بما يليه دون غيره لوجهين:

الأول: أنه إذا ثبت اختصاصه بجملة واحدة وجب عوده إلى ما يليه لامتناع عوده إلى غيره بالإجماع.

الثاني: أنه قريب منه والقرب مرجح، ولهذا وجب عود الضمير في قولهم: جاء زيد وعمرو أبوه منطلق إلى عمرو لكونه أقرب مذكور، فكان ما يلي الفعل من الاسمين اللذين لا يظهر فيهما الإعراب بالفاعلية أولى كقولهم: ضربت سلمى سعدى.

وهذه الحجة أيضا مدخولة؛ إذ لقائل أن يقول: ما ذكرتموه إنما يصح أن لو لم تكن الحاجة ماسة إلى عود الاستثناء إلى كل ما تقدم، وذلك غير مسلم،

وإذا كانت الحاجة ماسة إلى عوده إلى كل ما تقدم فلا تكون الحاجة مندفعة بعوده إلى ما يليه فقط.

ثم ما ذكرتموه منتقض بالشرط والصفة، وإن سلمنا أنه لا ضرورة، ولكن لم قلتم بامتناع عوده إلى ما تقدم وإن لم تكن ثم ضرورة؟ ولهذا فإنه لو قام دليل على إرادة عوده إلى الجميع، فإنه يكون عائدا إليه إجماعا، وإنما الخلاف في كونه حقيقة في الكلام أم لا؟

الحجة السادسة: ذكرها القلانسي وهي إن قال: نصب ما بعد الاستثناء في الإثبات إنما كان بالفعل المتقدم بإعانة إلا على ما هو مذهب أكابر البصريين، فلو قيل: إن الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل لكان ما بعد إلا منتصبا بالأفعال المقدرة في كل جملة، ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد، وذلك لا يجوز؛ لأنه بتقدير مضادة أحد العاملين في عمله للعامل الآخر يلزم منه أن يكون المعمول الواحد مرفوعا منصوبا معا، وذلك كما لو قلت: ما زيد بذاهب ولا قام عمرو، وهو محال، ولأنه إما أن يكون كل واحد مستقلا بالأعمال، أو لا كل واحد منهما مستقل أو المستقل البعض دون البعض.

فإن كان الأول، لزم من ذلك عدم استقلال كل واحد، ضرورة أنه لا معنى لكون كل واحد مستقلا إلا أن الحكم ثبت به دون غيره.

وإن كان الثاني فهو خلاف الفرض، وإن كان الثالث فليس البعض أولى من البعض.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه إذا قال: قام القوم إلا زيدا أن زيدا منصوب بقام، وإن سلمنا أنه منصوب بقام، لكن بالفعل المحقق أو المقدر في كل جملة.

الأول مسلم، والثاني ممنوع. والفعل المحقق غير زائد على واحد ". [1]

---

(١) " الإحكام " (٢ / ٤٤٥ - ٤٥٠) بتصرف.

هذه هي حجج هؤلاء المخصصة، فلننتقل إلى إيراد ما احتج به المتوقفة هنا قائلين:

(حجة) الطائفة (الواقفية) هنا -وهم من توقفوا في تعيين مرجع الاستثناء هنا- حجة هؤلاء هي أن كل ماساقته الطائفة المعممة هذه من الأدلة على صحة رأيها هنا باطل، ومثلها في ذلك هذه الطائفة المخصصة، فكلتا الطائفتين لم تأت بشيء يرجح رأيها هنا ويصيره حقا وصوابا.

وبناء على هذا يقرر رأي هؤلاء الواقفية الحجاجي وهذا الرأي هو (أنه إذا بطل) القول بـ(ـالتعميم) تعميم رجوع الاستثناء إلى جميع تلك الجمل (و) بطل كذلك القول بـ(ـالتخصيص) تخصيص رجوعه إلى الجملة الأخيرة وقصره عليها.

هذا ما ظهر لي تقرير كلام المصنف هذا عليه، ويمكن أن يقرر بوجه آخر وهو أن يقال فيه: وإذا بطل رجحان التعميم -تعميم رجوع هذا الاستثناء وشموله لجميع تلك الجمل- وبطل كذلك رجحان التخصيص -تخصيص الرجوع أو الاستثناء بالأخير- فهذا أيضا مما يمكن تقرير قول المصنف عليه هنا، والوجه الأول أولى.

خلاصة القول أنه إذا بطل ما ذكر من الأمرين -(لأن كل واحد منهما) يساوي الآخر في عدم وجود دليل يدل على صحته ويقضي بثبوته، فثبت، بناء على ذلك، القول بأي منهما ما هو إلا (تحكم) أي تكلف إثبات حكم بلا دليل ولا برهان، إذ يصح إطلاق الاستثناء وإرادة عوده إلى ما يليه، وإلى الجمل كلها، وإلى بعض الجمل المتقدمة دون البعض بإجماع أهل اللغة، والأصل في الإطلاق الحقيقة، (و) هكذا (رأينا العرب) في مخاطباتها (تستعمل كل واحد منهما) أي من الأمرين -التعميم والتخصيص- على وجه الحقيقة،

فتارة يعممون هذا الاستثناء فيردونه إلى تلك الجمل المعطوف بعضها على بعض وتارة يخصصونه بالجملة الأخيرة فبدا مشتركا بين المعنيين (و) بناء عليه (لا يمكن الحكم بأن أحدهما) أي التعميم أو التخصيص (حقيقة) في هذا الاستثناء (والآخر مجاز) فيه- (ف)ـإنه (يجب التوقف) في القول بأي من المعنيين والمصير إلى الأخذ به (لا محالة) ويستمر على هذا الحكم ويسار عليه (إلا أن يثبت) ورود (نقل) أي خبر منقول (متواتر من) يعني عن (أهل اللغة) أو عن المعصوم ويكون متضمن هذا النقل هو (أنه) أي ما ذكر من مرجع الاستثناء المذكور (حقيقة في أحدهما) العموم أو الخصوص (مجاز في الآخر) العموم أو الخصوص، فإذا حصل ذلك وجب المصير إليه.

(وهذا) القول هو القول (الأحق) والأصوب في هذه المسألة.

(وإذا لم يكن بد من رفع) هذا (التوقف) لأن المصير إليه في حمل الكلام على معانيه خلاف الأصل الذي هو الحمل المعين (ف)ـإن (مذهب المعممين) هنا (أولى) وأرجح من مذهب المخصصة، وإنما قلنا بأن مذهب المعممين أولى هنا وأرجح على مذهب المخصصة (لأن الواو ظاهرة في العطف) عطف هذه الجمل بعضها على بعض ومشركة للمعطوفات بعضها مع بعض في الحكم (وذلك يوجب نوعا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه) أما الاتحاد في جريان الحكم الواحد عليهما فهذا أمر مجمع عليه، وأما الاتحاد في الزمان والتقييد والتخصيص فإنه محتمل فقط، والواو تثمر في الذهن ذلك مشعرة به.

(لكن) هذا ليس قويا على الوجه الذي تطمئن إليه النفس ويترجح في الذهن لأن (الواو) في مثل هذا الكلام (محتمل أيضا) كونه (للابتداء) فيفيد الاستئناف، وقطعه ما بعده عما قبله، وروده في اللسان أمر جار، وقد ورد في آيات من القرآن

نفسه (كقوله تعالى: ﴿لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾) فالواو في (ونقر) ابتدائية استئنافية فالفعل بعدها وهو (نقر) مرفوع وهي قراءة الجمهور، ومدخول هذه الواو محذوف تقديره (نحن) أي ونحن نقر.

(و)مثل هذه الواو من حيث كونها ابتدائية استئنافية الواو في (ويمحُو) في قوله تعالى: ﴿فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۗ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ) وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓ﴾ فإن الواو فيه ابتدائية استئنافية، وسقوط واو يمحو إنما هو للرسم، قال الزمخشري: فإن قلت إن كان قوله ﴿وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ﴾ كلاما مبتدأ غير معطوف على يختم، فما بال الواو ساقطة في الخط؟ قلت: كما سقطت في قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ﴾ وقوله تعالى: ﴿سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ۝١٨﴾ على أنها مثبتة في بعض المصاحف"[1].

وإذا ثبت أن الواو ليست نصا في العطف بل ترد له على وجه الغلبة، وقد ترد لغيره -كالابتداء والقسم ونحوهما- فإنه لا يقضى بكونها موجبة حكم الاستثناء في تلك الجمل كلها، لأن ذلك أمر محتمل يعارضه أمر محتمل آخر وهو قصر حكمه على الجملة الأخيرة، فبدا المصير إلى التوقف في ذلك وعدم القول فيه بأي قول هو الراجح.

(والذي يدل) من وجه آخر (على أن) هذا (التوقف أولى) وأرجح هو ورود هذا الاستثناء في النصوص الشرعية على صور مختلفة فقد ثبت (أنه ورد في القرآن الأقسام) التي يحتمل ورود رجوع هذا الاستثناء عليها (كلها) جميعها، نعم قد ورد في القرآن الكريم كل ما يمكن ورود رجوع هذا الاستثناء إليه (من الشمول) والعموم لجميع الجمل (والاقتصار على) الرجوع للكلام (الأخير) أي الجملة الأخيرة (والرجوع إلى بعض الجمل السابقة) دون بعضها

(١) "تفسير الكشاف" للزمخشري (٤/ ٢٢٢)

الآخر؛ (كـما في (قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٥﴾، فقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ لا يرجع إلى الجلد) بفتح الجيم -وهو الضرب بالسوط على الظهر-، وعدم هذا الرجوع مجمع عليه، قال القرطبي: " فالاستثناء غير عامل في جلده بإجماع إلا ما روي عن الشعبي". (ويرجع إلى الفسق) بالإجماع، فمن تاب ارتفع عنه وصف الفسق وحكمه شرعا، (وهل يرجع) هذا الاستثناء (إلى الشهادة) أيضا كما يرجع إلى الفسق أو لا يرجع إليها كما لا يرجع إلى الجلد؟

(فيه خلاف) فذهب شريح القاضي وإبراهيم النخعي وأبو الحسين البصري وسفيان الثوري وأبو حنيفة إلى أنه لا يرجع إليها وأن شهادة القاذف لا تقبل البتة. وذهب الجمهور إلى أنه يرجع إليها، قال القرطبي: " الاستثناء عامل في رد الشهادة، فإذا تاب القاذف قبلت شهادته، وإنما كان ردها لعلة الفسق فإذا زال بالتوبة قبلت شهادته مطلقا قبل الحد وبعده، وهو قول عامة الفقهاء. ثم اختلفوا في صورة توبته، فمذهب عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والشعبي وغيره أن توبته لا تكون إلا بأن يكذب نفسه في ذلك القذف الذي حد فيه. وهكذا فعل عمر، فإنه قال للذين شهدوا على المغيرة: من أكذب نفسه أجزت شهادته فيما استقبل، ومن لم يفعل لم أجز شهادته، فأكذب الشبل بن معبد ونافع بن الحارث بن كلدة أنفسهما وتابا، وأبى أبو بكرة أن يفعل فكان لا يقبل شهادته. وحكى هذا القول النحاس عن أهل المدينة. وقالت فرقة - منها مالك رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وغيره-: توبته أن يصلح ويحسن حاله وإن لم يرجع عن قوله بتكذيب، وحسبه الندم على قذفه والاستغفار منه وترك العود إلى مثله، وهو قول ابن جرير. ويروى عن الشعبي أنه قال: الاستثناء من الأحكام الثلاثة، إذا تاب وظهرت توبته لم يحد

وقبلت شهادته وزال عنه التفسيق، لأنه قد صار ممن يرضى من الشهداء، وقد قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ [طه: ٨٢] الآية". (١)

وهكذا تقرر في هذه الآية رجوع الاستثناء إلى بعض منها دون بعض.

(و)أما ما رجع فيه الاستثناء إلى الكلام الأخير فقط فهو (قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾) فالاستثناء فيه (يرجع إلى) القول (الأخير وهو الدية) إذ هي محل التصدق -وهو الإعطاء- فمعنى قوله ﴿إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ إلا أن يبرئ الأولياء ورثة المقتول القاتل واحدا كان أم متعددا مما أوجب الله لهم من الدية عليهم. وإنما قصر هذا الاستثناء على الدية (لأن التصدق لا يؤثر في) وجوب (الإعتاق) بل هو واجب سواء أسقط هؤلاء الأولياء حقهم أو لم يسقطوه، قال القرطبي: " وأما الكفارة التي هي لله تعالى، فلا تسقط بإبرائهم، لأنه أتلف شخصا في عبادة الله سبحانه، فعليه أن يخلص آخر لعبادة ربه، وإنما تسقط الدية التي هي حق لهم ". (٢)

هذا مثال ما رجع فيه الاستثناء إلى القول الأخير فقط.

(و)أما مثال ما رجع فيه القيد إلى الجميع -وهذا القيد يصح تأويله بالاستثناء- فهو (قوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ﴾) -أي عقد اليمين؛ وهو الحلف- (﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾) وتمكينهم من ملك الطعام الذي يحصل به هذا الإطعام (﴿مِنْ أَوْسَطِ﴾) ما كان في منزلة بين المنزلتين من (﴿مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾) وهو إعتاقها (﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾) أيا من هذه الخصال الثلاثة (ف)ـعليه (﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾، فقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾) قيد استثنائي (يرجع إلى الخصال الثلاثة) ومقتضى ذلك أن التكفير بهذا الصيام لا يصار إليه إلا عند

---

(١) " الجامع لأحكام القرآن " (١٢ ـ ١٤٨).

(٢) " الجامع لأحكام القرآن " (٣ / ٣٢٣).

تعذر القيام بهذه الخصال الثلاث، فمعنى ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ فمن لم يملك أحد هذه الخصال الثلاث، وعدمها، وقد اختلف في معنى العدم هنا، فقال القرطبي: " والعدم يكون بوجهين: إما بمغيب المال عنه أو عدمه، فالأول أن يكون في بلد غير بلده فإن وجد من يسلفه لم يجزه الصوم، وإن لم يجد من يسلفه فقد اختلف فيه، فقيل: ينتظر إلى بلده، قال ابن العربي: وذلك لا يلزمه بل يكفر بالصيام، لأن الوجوب قد تقرر في الذمة والشرط من العدم قد تحقق فلا وجه لتأخير الأمر، فليكفر مكانه لعجزه عن الأنواع الثلاثة، لقوله تعالى: " فمن لم يجد". وقيل: من لم يكن له فضل عن رأس ماله الذي يعيش به فهو الذي لم يجد. وقيل: هو من لم يكن له إلا قوت يومه وليلته، وليس عنده فضل يطعمه، وبه قال الشافعي واختاره الطبري، وهو مذهب مالك وأصحابه. وروي عن ابن القاسم أن من تفضل عنه نفقة يومه فإنه لا يصوم، قال ابن القاسم في كتاب ابن مزين: إنه إن كان للحانث فضل عن قوت يومه أطعم إلا أن يخاف الجوع، أو يكون في بلد لا يعطف عليه فيه. وقال أبو حنيفة: إذا لم يكن عنده نصاب فهو غير واجد. وقال أحمد وإسحاق: إذا كان عنده قوت يوم وليلة أطعم ما فضل عنه. وقال أبو عبيد: إذا كان عنده قوت يومه وليلته وعياله وكسوة تكون لكفايتهم، ثم يكون بعد ذلك مالكا لقدر الكفارة فهو عندنا واجد. قال ابن المنذر: قول أبي عبيد حسن ". (١)

هذا مثال ما رجع فيه القيد الاستثنائي إلى الجميع.

(و) مثال ما استبعد فيه رجوع الاستثناء إلى القول الأخير قوله تعالى: (﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾) وتمامه ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٣﴾ (فهذا) الاستثناء (يبعد حمله)

---

(١) " الجامع لأحكام القرآن " (٣/ ٢٨٣).

من جهة المعنى (على الذي يليه) هو الضمير في قوله ﴿لَاتَّبَعْتُمُ﴾ فرجوع هذا الاستثناء إليه بعيد عند جمهور العلماء، وإنما قضى ببعد هذا (لأنه يؤدي إلى أن لا يتبع الشيطان بعض من لم يشمله فضل الله تعالى) وهذا مصادم لما هو معلوم من أنه لا طاعة لله تعالى ولا منجاة من معصيته واتباع الشيطان إلا بتوفيقه وفضله سبحانه، ومن ثم اجتنب هذا الحمل، والقول بهذا الرجوع، وصير إلى غير ذلك من أوجه حملية أخرى رد فيها هذا الاستثناء إلى غير هذا:

(فقيل) في ذلك: (إنه) أي هذا الاستثناء (محمول على قوله) سبحانه (﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ إلا قليلا) فمرجع هذا الاستثناء إليه وبذلك يكون معناه: لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا قليلا منهم فإنهم لا يستنبطونه (لتقصير) في أنظارهم وتجاربهم (وإهمال) يكون منهم لهذا الشأن (وغلط) قد يحصل منهم بغفلة أو خطأ في التصور. وهذا الحمل على وجه الجملة منقول عن الحسن البصري وغيره، واختاره الزجاج.

(وقيل: إنه) أي هذا الاستثناء (يرجع إلى قوله أذاعوا به) فيكون المعنى حينئذ: أذاعوا به إلا قليلا منهم لم يذع ولم يفش، وعلى هذا ابن عباس وبعض المفسرين، وهذان القولان -الحملان- كلاهما يقضي بأن في هذه الآية تقديما وتأخيرا، وهذان القولان هما ما صير إليه تجنبا لما تقدم الحكم ببعده من المعنى الأول.

(و)الذي يظهر هو أنه ليس ببعيد هذا الذي حكم ببعده من جهة ما يكون عنه من معنى إذ (لا يبعد) من جهة المعنى (أن يرجع) هذا الاستثناء (إلى) هذا (الأخير) وهو الاتباع (و) بذلك يكون (معناه) حينئذ (ولولا فضل الله عليكم ورحمته) اللذان حصلا لكم (ببعثة محمد -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- لاتبعتم الشيطان) فكفرتهم وأشركتم (إلا قليلا قد كان) وحصل أنه (تفضل الله عليهم بالعصمة من الكفر)

والشرك (قبل البعثة) النبوية (كأويس القرني) اليمني من الزهاد وسادات التابعين (وزيد بن عمرو بن نفيل) العدوي القرشي، مات قبل البعثة (وقس بن ساعدة) بن عمرو كان أسقف نجران وكان من فصحاء العرب وخطبائهم المعدودين مات قبل البعثة (وغيرهم) كورقة بن نوفل ونظرائه ممن يسمون بالحنيفيين، (ممن تفضل الله عليهم) فأكرمهم سبحانه (بتوحيده واتباع رسوله) ﷺ (قبله) يعني قبل بعثته ونزول الوحي عليه، أو قبل ولادته أو قبل ظهوره نبيا، نعم قد يقال هذا -وهو وجود المؤمنين قبل البعثة- في حق ورقة بن نوفل عم خديجة، فإنه لما أتته خديجة والرسول ﷺ معها، قالت له خديجة: يا ابن عم، اسمع من ابن أخيك -تريد النبي- ﷺ، فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله ﷺ خبر ما رأى فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل على موسى، يا ليتني فيها جذعا، ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله ﷺ: «أو مخرجي هم»، قال: نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا. ثم لم ينشب ورقة أن توفي"[١].

فورقة هذا قد حق فيه هذا الذي ذكر من معرفة الحق والبعد عن الشرك.

وقد يقال هذا بوجه ما في حق قس بن ساعدة وزيد بن عمرو بلحاظ خطبهم وبعض أفعالهم، وإن لم يكن ذلك كافيا في إثبات قيام التوحيد بهم.

أما أويس القرني فهو وإن كان ممن تقررت له العصمة من الشرك بإخبار النبي ﷺ بذلك فإنه ما ولد إلا بعد البعثة النبوية، فهو من التابعين، فكيف يعد ممن عصم من ربه، وحفظ من الشرك والكفر قبل البعثة وهو محل الكلام.

نعم، قد يقال إنه معصوم من ذلك وهو ما تقرر بالإخبار النبوي بذلك، وهذا كاف في إثبات هذه العصمة له فضلا من الله ورحمة.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي.

خلاصة الكلام على وجه الجملة أن هذا هو ما تقرر في الجمل إذا استعقبت استثناء، وما أنجز فيها من قول أصولي. وكما بحثت مسألة استعقاب الاستثناء الجمل على الوجه الذي تقدم بيانه كذلك سلط النظر الأصولي على الجمل التي توسطها الاستثناء ومتعلق النظر الأصولي في ذلك هو بيان مرجع هذا الاستثناء وما الذي ينسحب عليه من تلك الجمل؟

وفي ما تقرر في ذلك قال الزركشي: " أما المتوسط فإن تخلل بين جملتين، إحداهما معطوفة على الأخرى فقل من تعرض له، وقد ذكره الأستاذان أبو إسحاق وأبو منصور نحو: أعط بني زيد إلا من عصاك وأعط بني عمرو. قالا: فاختلف فيه أصحابنا على وجهين: أحدهما: أنه يرجع إليهما. والثاني: أنه يرجع إلى ما قبله دون ما بعده. قالا: وسواء كان في الأمر أو الخبر. قال الأستاذ أبو منصور: فإن لم يكن لفظ الأمر أو الخبر مذكورا في الثانية رجع إليهما جميعا، كقوله: أعط بني زيد إلا من عصاك وبني عمرو الثمن. وقال الأستاذ أبو إسحاق: فإن كان معطوفا عليه يصير الأمر والخبر كالمتقدم عليه. نحو أعط أو أعطيت بني زيد إلا من أطاعني منهم، وبني عمرو، فإنها صارت في حكم الجملة الأولى بالعطف على موضع الفائدة "(١).

وكما نقش أمر الاستثناء هذا وقرر فيه حكمه الأصولي جرى البحث أيضا في الصفة إذا تأخرت عن المستثنى والمستثنى منه، والذي تقرر في ذلك هو جريان الخلف فيه بين الشافعية والحنفية؛ قال الزركشي في ذلك: " إذا وقع بعد المستثنى منه والمستثنى جملة تصلح أن تكون صفة لكل واحد منهما، فظاهر مذهبنا رجوعها إلى المستثنى منه، وعند أبي حنيفة إلى المستثنى. ويتخرج على هذا ما لو قال: له علي ألف درهم إلا مائة قضيته إياه. قال الروياني في "

---

(١) البحر المحيط (٤/ ٤٢٦)

البحر ": يكون استثناء صحيحا يرجع إلى المقضي دون القضاء، ويصير مقرا بتسعمائة، قد ادعى قضاءها. وقال أبو حنيفة: يكون مقرا بألف مدعيا لقضاء مائة، فيلزمه الألف، ولا يقبل منه دعوى القضاء، فجعل الاستثناء متوجها إلى القضاء دون المقضي "(١).

وهذه المسائل والمباحث التي قررت في مجاري الكلام على هذا الموضوع الذي هو الاستثناء كلها ماضية على وفق أن الاستثناء جائز عقلا وواقع في اللسان؛ إذ من المعلوم إنه قد وقع الحلف في هذا الشأن وسطر في بحثه كلام أصولي أودع بطون أسفار هذا الفن.

وفي متضمن كله قال الزركشي: " قيل: الاستثناء في لغة العرب متعذر، لأنه إذا قيل: قام القوم إلا زيدا، فلا يخلو إما أن يكون داخلا في العموم أو غير داخل. والقسمان باطلان، أما الأول: فلأن الفعل لما نسب إليه مع القوم امتنع إخراجه من النسبة، وإلا لزم توارد الإثبات والنفي على موضوع واحد، وهو محال، ولهذا قال بعض الحنابلة: إن الاستثناء في الطلاق لا يصح، لأن الطلاق إذا وقع لا يرتفع.

وأما الثاني: فلأن ما لا يدخل لا يصح إخراجه. وأجيب بأنه إنما يلزم توارد النفي والإثبات على محل واحد لو لم يكن الحكم بالنسبة بعد الإخراج، وهو ممنوع، لأنه إذا قيل: قام القوم إلا زيدا فهم منه القيام بمفرده، والقوم بمفرده، وأن منهم زيدا، وفهم إخراج زيد من القوم بقوله: إلا زيدا، ثم حكم بنسبة القيام بعد إخراج زيد.

وعلى هذا يندفع الإشكال الذي يورد على قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] لأن العالم بلغة العرب لا يحكم على كلام المتكلم بالإسناد إلا بعد تمامه.

---

(١) البحر المحيط (٤/ ٤٣٦).

ولقوة هذا الإشكال اختلف الأصوليون في تقدير الدلالة في الاستثناء، وهل هو إخراج قبل الحكم؟ على ثلاثة مذاهب:

أحدها: ونسبه ابن الحاجب للأكثرين، أن المراد بقوله: عشرة، في قوله: علي عشرة إلا ثلاثة: سبعة. وقوله: إلا ثلاثة قرينة مبينة، لأن الكل استعمل وأريد به الجزء مجازا، كالتخصيص بغير الاستثناء. ورده ابن الحاجب بالإجماع على أن الاستثناء المتصل إخراج، ولأن العشرة نص في مدلولها، والنص لا يتطرق إليه تخصيص. وإنما التخصيص في الظاهر. وما قاله من الإجماع مردود، فإن الكوفيين على أن الاستثناء لا يخرج شيئا. فإذا قلت: قام القوم إلا زيدا، فإنك أخبرت بالقيام عن القوم الذين ليس فيهم زيد، وزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بقيام ولا بنفيه. وما قاله من أن العشرة نص فسيأتي في كلام الماوردي الخلاف فيه.

وقد قال بعض الأئمة لا يستقيم غير هذا المذهب لأن الله تعالى قال: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] فلو أراد الألف من لفظ الألف لما تخلف مراده عن إرادته، فعلم أنه ما أراد إلا تسعمائة وخمسين من الألف، كما أن المتكلم بالعشرة مع استثناء الواحد لم يرد منها إلا التسعة.

والثاني: وهو قول القاضي أبي بكر، أن عشرة إلا ثلاثة بمنزلة سبعة من غير إخراج، كاسمين وضعا لمسمى واحد،

أحدهما: مفرد والآخر مركب، وجرى عليه في "المحصول"، واختاره إمام الحرمين، واستنكر قول الأولين، وقال: إنه محال، لا يعتقده لبيب. قال ابن الحاجب: وهذا المذهب خارج من قانون اللغة إذ لم يعهد فيها لفظ مركب من ثلاثة ألفاظ وضع لمعنى واحد، ولأنا نقطع بدلالة الاستثناء بطريق الإخراج.

وقال في " شرح المقدمة: إنه غير مستقيم أيضا، لأنا قاطعون بأن المتكلم بالعشرة يعبر بها عن مدلولها، وهو خمستان، وبإلا عن معنى الإخراج، وبالواحد أنه مخرج، ولو كان كما قالوا، لم يستقم فهم هذه المعاني منها، كما لا يستقيم أن يفهم من بعض حروف التسعة عند إطلاقها على مدلولها معنى آخر.

وهذا الذي قاله مصادرة، ولا نسلم أنه يفهم من العشرة خمستان مع استثناء الدرهم منها، بل المفهوم من ذلك تسعة لا غير، ولا " بإلا " معنى الإخراج، لأن الاستثناء لغة: الصرف والرد. وقوله: كما لا يستقيم ليس بنظير ما نحن فيه، إذ عدم فهم ما ذكر لعدم الوضع والاستعمال في غيرها، والاستثناء مستعمل فيما ذكر لغة وعرفا.

واعلم أن قصد الباجي بهذا القول أن يفرق بين التخصيص بدليل متصل أو منفصل، فإن كان بدليل متصل فمن الباقي حقيقة، أو منفصل فإن الباقي مجاز، ولذلك قال في الاستثناء: إن الكلام بجملته يصير عبارة عن أمر آخر.

والثالث: وهو الصحيح عند ابن الحاجب، أن المستثنى منه مراد بتمامه، ثم أخرج المستثنى، ثم حكم بالإسناد بعده تقديرا، وإن كان قبله ذكرا، فالمراد بقولك: عشرة إلا ثلاثة، عشرة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة، ثم أسند إلى الباقي تقديرا، فالمراد بالإسناد ما يبقى بعد الإخراج، ورجحه الهندي وغيره، ولذلك لا يحكم عالم بلغة العرب بالإسناد قبل تمامه لتوقع التغيير قبله بالاستثناء أو غيره، وبه يندفع ما أورد على حقيقة الاستثناء من كونه إنكارا بعد الإقرار وتناقضا. والفرق بين هذا المذهب والأول، أن الأفراد بكمالها غير مرادة في المستثنى منه في الأول لدلالة الاستثناء عليه، وفي الثالث مرادة والاستثناء إنما هو لتغير النسبة لا للدلالة على عدم المراد.

ويتفرع على المذاهب أنه هو تخصيص أم لا؟ فعلى قول القاضي ليس تخصيصا، وعلى الأول تخصيص قطعا، وعلى الثالث يحتمل. والظاهر أنه تخصيص خاص لعدهم إياه من التخصيص المتصل وتطرقه إلى النصوص. قيل: ليس بتخصيص؛ لأن التخصيص شرطه الإرادة والمقارنة وهي منتفية إلا في قصد الاستثناء.

وقال الهندي في " الرسالة السيفية " الجمع بين احتمال كون الاستثناء تخصيصا على هذا الرأي مع أن الأفراد مرادة بكمالها فيه مشكل، فإنهم أطبقوا على أن المخصوص غير مراد من الذي خص عنه وجود التناول، فإن قلت: يخص قولهم ذلك بالاستثناء من غير النصوص.

قلت: الذي قال بالمذهب الثالث لا فرق عنده. أن يكون الاستثناء من ألفاظ العدد أو غيرها، فإن الكلام في تقدير دلالة الاستثناء مطلق، وحينئذ يلزم أن يكون هذا المذهب مخالفا لإجماعهم على أن الفرد المخصوص من العام ليس مرادا منه وقال. المازري أصل هذا الخلاف في الاستثناء من العدد هل يكون الاستثناء كقرينة غيرت وضع الصيغة، أو لم تغيره، وإنما كشفت عن المراد بها؟ فمن رأى أن أسماء العدد كالنصوص التي لا تحتمل سوى ما يفهم منها قال بالأول، وينزل المستثنى والمستثنى منه كالكلمة الواحدة الدالة على عدد ما، ويكون المستثنى كجزء من أجزاء هذه الكلمة لمجموع الدال على العدد المبقى.

ومن رأى أن أسماء العدد ليست نصا فإن العشرة ربما استعملت في عشرة ناقصة، رأى أن الاستثناء قرينة لفظية دلت على المراد بالمستثنى منه، كما دل قوله: لا تقتلوا الرهبان على المراد بقوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] . قال: وهذا ظاهر على القول بأن دلالة العام على أفراده ظاهرة. فإن قلنا نص فلا

يستقيم، ثم ذكر من الفرق بين التخصيص والاستثناء أن الاستثناء يدخل على النصوص، والتخصيص لا يدخل عليها.

والحاصل أن مذهب الأكثرين أنك إذا استعملت العشرة في سبعة مجازا دل عليه قولك: إلا ثلاثة، والقاضي وإمام الحرمين عندهما أن المجموع يستعمل في السبعة، وابن الحاجب عنده أنك تصورت ماهية العشرة، ثم حذفت منها ثلاثة ثم حكمت بالسبعة، فكأنه قال: له علي الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة، أو عشرة إلا ثلاثة له عندي. وكل من أراد أن يحكم على شيء بدأ باستحضاره في ذهنه، فهذا القائل بدأ باستحضار العشرة في ذهنه، ثم أخرج الثلاثة، ثم حكم، كما أنك تخرج عشرة دراهم من الكيس، ثم ترد منها إليه ثلاثة ثم تهب الباقي وهو السبعة.

هذا تقرير مذهب ابن الحاجب، لكن تصريحه بأن الإسناد بعد الإخراج مخالف لمذهب سيبويه أن " إلا " أداة أخرجت من الاسم والحكم، وهذا إنما يأتي على القول المرجوح أن الإخراج من الاسم فقط.

ويرد عليه أيضا أن المفرد لا يستثنى منه، ولو استثني منه لم ينتظم أن يقال: العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه، كما هو مذهب كثير من النحاة. والتحقيق أن المراد بالإسناد ما يبقى بعد الإخراج، لأن الإسناد للجملة إنما يتبين معناه بآخر الكلام، فإن عطف عليها " بأو " كان ثابتا لأحد الأمرين، وإن عطف عليها بالواو كان ثابتا للمجموع وإن استثني منه كان ثابتا لبعض مدلولها وليس الاستثناء مبينا للمراد بالأول، بل يحصل الإخراج

والحاصل قبله قصد أن يستثنى لا بقصد المعنى، حتى لو قال: أنت طالق ثلاثا إلا واحدة، ووقع الاستثناء بعد موتها، طلقت ثلاثا، ولو كان مبينا لزمه وعلى هذا لا يسمى تخصيصا.

مسألة:

تتفرع على ما سبق وتتأصل على الخلاف الآتي في الاستثناء من الإثبات نفي، وبالعكس، وهي أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة أو بطريق البيان؟

فقال الحنفية بالثاني، وهو عندهم بيان معنوي، أي أن المستثنى لم يكن مرادا للمتكلم من الأصل، لأنه منع دخوله تحت المستثنى منه، وإما بالنظر إلى صورة اللفظ فهو استخراج صوري.

ونسبوا لأصحابنا الأول، وهو أنه يمنع الحكم بطريق المعارضة، مثل دليل الخصوص. والمراد بالمعارضة أن يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام، فإن صدر الكلام يدل على إرادة المجموع، وآخره يدل على إرادة إخراج البعض عن الإرادة، فتعارضا في ذلك البعض، فتعين خروجه عن المراد دفعا للتعارض، كتخصيص العام، وعلى مذهب الآخرين هو متكلم بالباقي في صدر الكلام بعد المستثنى.

قلت: هو نظير الخلاف في أن النسخ رفع أو بيان، وقال صاحب المحيط: الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا، أي تكلم بالمستثنى منه بعد صرف الكلام عن المستثنى.

وقال شمس الأئمة: لو قال: عبيدي أحرار إلا سالما أو غانما، لا يعتق واحد منهما، وإن كان المستثنى أحدهما، لأنه فيه، فثبت حكم الشك فيهما، ويصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه لا بعض ويصح الاستثناء وإن كان المستثنى مجهولا، لأن الكلام لم يتناول المستثنى أصلا، فلا أثر للجهالة فيه. وفي " المغني " ابن قدامة: الاستثناء إنما هو مبين أن المستثنى غير مراد بالكلام، وهو أن يمنع أن يدخل فيه ما لولاه لدخل، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] عبارة عن تسعمائة وخمسين سنة، فخرج بالخمسين المستثنى،

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾ [الزخرف: ٢٦] ﴿ إِلَّا ٱلَّذِي فَطَرَنِي ﴾ [الزخرف: ٢٧] فقد تبرأ من غير الله لا أنه تبرأ منه أولا ثم رجع عنه.

وفصل جماعة من الحنفية بين الاستثناء العددي وغيره، وقالوا في غير العددي: إنه إخراج قبل الحكم، ثم حكمه على الباقي، وقالوا في العددي: لا إخراج، حتى قالوا في إن كان لي إلا مائة وكذا، ولم يملك إلا خمسين لا يحنث

قلت: وما نسبوه لأصحابنا ممنوع، وقد قال النووي في "الروضة": المختار أن الاستثناء بيان ما لم يرد بأول الكلام، لا أنه إبطال ما ثبت، ولهذا لو قال: له علي عشرة إلا خمسة أو ستة، يلزمه أربعة، لأن الدرهم الزائد مشكوك فيه، فصار كقوله: علي خمسة أو ستة، فإنه يلزمه خمسة. واحتمل الرافعي أنه يلزمه خمسة، لأنه أثبت العشرة، والشك في المنفي. قلت: ويؤيده قول أصحابنا أنه يشترط في الاستثناء أن ينويه من أول الكلام، فكيف يكون مرادا بالكلام الأول وهو يريد أن لا يكون؟ وكذا قال صاحب الميزان من الحنفية: لو لم يكن الاستثناء بيانا لأدى إلى النسخ في كلام واحد، فيؤدي إلى التناقض في كلام الله تعالى: قال: ومسائل الشافعي كلها تخرج على البيان، ولا يمكن حمله على التعارض، لأن التعارض إنما يكون بين المثلين، ولا مماثلة بين المستثنى منه والمستثنى، لأن المستثنى منه مستقل، والمستثنى ناقص، ولهذا لا يبتدأ به.

ويدل على بطلان دعوى الإخراج قوله تعالى في حق نوح: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] إذ لا يتصور أن يكون لبث فيهم ألف سنة، ثم يخرج الخمسين من الألف بعد الإخبار بلبثه الألف بكماله، فلم يبق إلا أنه لولا الاستثناء لكان صالحا لدخول الخمسين تحت الألف، وإنما أخرجه من صلاحية الاستثناء، ولا يجوز أن يقال: إنه مريد للألف، ثم أخرجه، لأن الله علم أنه ما لبث الخمسين، فكيف يريدها؟

ومثله قول القاضي عبد الوهاب: وضع الاستثناء أن يخرج ما لولاه لانتظمه، وذكر الإخراج باعتبار الصلاحية في اللفظ، وبهذا كله تبطل دعوى القرافي أن الاستثناء لا إخراج فيه أصلا، لأن الإخراج حقيقة فيمن اتصف بالدخول، ولا يقال: خرج زيد من الدار إذا لم يكن دخلها إلا مجازا وقد بينا المراد بالإخراج من الصلاحية للدخول، لولا الاستثناء، وهو كالتخصيص بالمقارن يوجب الحكم فيما وراء الخصوص من الأصل، ولا يتناول المخصوص. وصار كما لو قال: اقتلوا المشركين المحاربين، فلم يكن غير المحاربين مرادا من المشركين من الابتداء.

ونظير هذا الخلاف في الاستثناء خلاف أصحابنا فيما لو قال: أنت طالق ثلاثا، هل يقع الثلاث عند الفراغ من قوله ثلاثة، أو نقول: إذا فرغ من قوله ثلاثا تبينا وقوع الثلاث بقوله: أنت طالق؟ والمذهب الأول وفائدته: إذا قال: أنت طالق فماتت، ثم قال: ثلاثا، فعلى الأول لا يقع شيء"(١).

هذا منتهى الكلام على شأن الاستثناء وعيون مسائله.

فلننتقل الآن إلى الكلام على الشرط قائلين:

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢٩٨.

(فصل في القول في دخول الشرط على الكلام)

يعني أن (القول) الذي يساق الآن هو قول مبني (في) بيان (الشرط) وتعريفه، وفيما يستفاد من (دخول الشرط على الكلام) من معان وأحكام.

وأول ما نصدر به هذا الكلام هو تعريفه، وفي ذلك نقول:

(اعلم أن الشرط) في اللغة العلامة ومنه أشراط الساعة، وفي الاصطلاح (عبارة عما) أي عن شيء ما (لا يوجد) الشيء (المشروط) وجوده بوجود ذلك الشرط (مع عدمه) فإذا عدم الشرط عدم المشروط (لكن لا يلزم أن يوجد) المشروط (عند وجوده) أي الشرط -مالم يكن شرطا لغويا-، بل قد يوجد الشرط ولا يوجد المشروط، لأنه لا يستلزمه، ومن ثم عرف بأنه: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

قال ابن النجار: "فالأول: احتراز من المانع، لأنه لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم.

والثاني: احتراز من السبب ومن المانع أيضا. أما من السبب: فلأنه يلزم من وجوده الوجود لذاته. وأما من المانع: فلأنه يلزم من وجوده العدم.

والثالث: وهو قوله: "لذاته" احتراز من مقارنة الشرط وجود السبب. فيلزم الوجود، أو مقارنة الشرط قيام المانع. فيلزم العدم، لكن لا لذاته وهو كونه شرطا، بل لأمر خارج، وهو مقارنة السبب، أو قيام المانع"[1].

(و)هذا -وهو أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط- هو الوصف الذي (به يفارق) الشرط (العلة) بجميع أقسامها على الصحيح (إذ العلة يلزم) عقلا وشرعا وعادة (من وجودها وجود المعلول) الذي يكون

---

(١) " شرح الكوكب المنير " (١ / ٣٥٢)

عنها (والشرط) كما تقدم ذكر ذلك (يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده) أي الشرط (وجوده) أي المشروط، بل قد يتخلف عنه، فانفصل الشرط عن العلة، بهذا الفارق.

أما مثاله -أي هذا الذي هو الشرط- فهو كالإحصان الذي هو شرط في وجوب رجم الزاني، وكحولان الحول الذي هو شرط في وجوب الزكاة.

هذا ما يتعلق ببيان الشرط وتعريفه لغة واصطلاحا، فلنورد الآن أقسامه قائلين:

أقسام الشرط:

(والشرط) من حيث علاقته بالمشروط إما شرط (عقلي، و)إما شرط (شرعي، و) إما شرط (لغوي) فأقسامه على هذا التقسيم ثلاثة.

الأول: العقلي وهو ما علم من جهة العقل أنه شرط في أمر ما.

الثاني: الشرعي، وهو ما علم من جهة الشرع أنه شرط في فعل ما.

الثالث: اللغوي وهو ما يصير سببا لحكم ما، ويعرفه الواضع له باللغة والواضع قد يكون هو الشارع أو غيره.

هذه هي الأقسام التي ذكرها، وأغلب الأصوليين، يزيد رابعا وهو الشرط العادي، وهو ما يعلم أنه شرط من جهة العادة.

هذه جملة هذه الأقسام، فلنورد أمثلة لها قائلين:

(فـ) أما الشرط (العقلي) فهو ما يقضي العقل بشرطيته إذ العقل هو الذي أدرك لزومه لمشروطه (كالحياة للعلم) فإنها شرط له، إذ لا يعقل عالم إلا وهو حي، وعليه إذا انتفت الحياة انتفى العلم، ولا يلزم من وجودها وجوده.

هذا هو المثال الأول للشرط العقلي.

وأما المثال الثاني له فهو (العلم) بالإضافة (للإرادة) فإن العلم شرط في الإرادة إذ لا يمكن أن يريد الشخص شيئا ما وهو لا يريده.

(و)المثال الثالث (المحل) بالإضافة (للحياة) فإنه يستحيل قيام الحياة ووجودها بلا محل تقوم به (إذ الحياة تنتفي بانتفاء المحل) وزواله (فإنه) كما هو معلوم (الحياة لابد لها من محل)تكون قائمة به ولا بد لها من محل (ولا يلزم وجودها بـ)ـسبب (وجود المحل) فإن المحل قد يكون غير حي، هذه هي أمثلة الشرط العقلي.

(و) أما الشرط (الشرعي) فهو كل ما وضعه الشارع شرطا في صحة فعل ما، أما مثاله فهو (كالطهارة للصلاة) فإنه يلزم من انتفاء الطهارة انتفاء صحة الصلاة ولا يلزم من وجودها وجود صحة الصلاة لجواز انتفائها لانتفاء شرط آخر من شروطها.

هذا هو المثال الأول لهذا الشرط.

(و)أما المثال الثاني له فهو (الإحصان) وهو التزوج بالإضافة (للرجم) فإنه شرط في جواز رجم الزاني.

(و)أما مثال الشرط (اللغوي) فهو كل قول جعل فيه شيء ما هو موجب الحكم في واقع الأمر (كقوله) أي القائل (إن دخلت الدار فأنت طالق) فهذا مقتضاه توقف حصول هذا الطلاق على دخول الدار، (و)مثله قول القائل: (إن جئتني أكرمتك، فإن) مفاد هذا القول و (مقتضاه في اللسان) وبمقتضى الوضع (باتفاق أهل اللغة) هو (اختصاص) هذا (الإكرام بالمجيء) مجيء هذا الشخص المخاطب نفسه (فإنه) أي هذا المتكلم (إن كان) قد (يكرمه دون المجيء) أي مجيئه (لم يكن) متضمن (كلامه) وهو ربط هذا الإكرام بهذا المجيء (اشتراطا) بل يصح صرفه إلى معنى آخر غير الاشتراط، إذ الشرط

يفيد الاختصاص (ف)ـالشرطية تلازم الاختصاص ولذلك (نزل الشرط) من حيث ما يفيده من تغيير معين للكلام الداخل هو عليه (منزلة تخصيص العموم) وقصره على بعض معانيه (ومنزلة الاستثناء) من حيث بيان أن المراد بالكلام هو الباقي بعد استثناء ما استثني منه.

وإنما قلنا بأن الشرط ينزل منزلة ما ذكر من التخصيص والاستثناء (إذ لا فرق) من حيث المدلول والمقتضى (بين قوله) أي القائل (اقتلوا المشركين إلا أن يكونوا أهل عهد) وذمة (وبين أن يقول اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين) فمفاد هذا كله -وإن كان ثبت أحد الحكمين بالمنطوق في أحد النصين وبالمفهوم في الآخر على سبيل التقابل- هو قصر الأمر بالقتل على المشركين الحربيين، ومنع قتل المعاهدين الذميين.

(و) بهذا يتقرر -كما ترى- أن (كل واحد من) هذا (الشرط والاستثناء يدخل على الكلام) العام أو المطلق (فيغيره) ويصرفه (عما كان يقتضيه من معنى (لولا) دخول (الشرط والاستثناء) عليه وهكذا يصرف ما ذكر من دخول الشرط والاستثناء كلام المتكلم عما كان يقتضيه ظاهره (حتى) إنه يصير الناطق بهذا الكلام و(يجعله متكلما بـ)ـالقدر (الباقي) من معنى ذلك الكلام بعد حصول هذا الدخول، ويكون ذلك المعنى الباقي بعد هذا الدخول هو المتكلم به حقيقة، (لا أنه) أي لا أن ما ذكر من الاستثناء والشرط (مخرج من) قول هذا المتكلم و(كلامه) هذا (ما دخل فيه) من معنى أو مفرد أو صورة (فإنه لو دخل) معنى ما أو مفرد أو صورة (فيه لما خرج) منه وبناء على هذا فإننا لا نقول: إن من قال: أنت طالق إن دخلت الدار قد نطق بالطلاق مطلقا ثم خصصه بالدخول، فإنه لو كان كذلك لم يقدر على التخصيص بعد الطلاق، بل إنما يكون ناطقا بالطلاق مضافا إلى الدخول فقط فالكلام بالشرط مبني

على هذه الصورة فلا دخول ولا إخراج في الجملة الشرطية، وهكذا الحكم فيما سيق فيه النعت قيدا أيضا، كما سيأتي.

(نعم) ما دخل تحت الكلام من حكم فثبت به ليس وجوده مطلقا بلا حد لا يزول بل (كان يقبل القطع) والرفع (في) جهة (الدوام) أي دوامه واستمراره لكن ذلك لا يكون إلا (بطريق النسخ) الشرعي له، فلا يرفع حكم ثبت بقول إلا بالنسخ ، وهو الرفع الشرعي له (فأما رفع ما سبق دخوله في الكلام) وتحقق ثبوته به (فـ)ـهو أمر (محال) لما يقضي به ذلك من التناقض، إذ كيف يكون حكم ما نفسه مثبتا ومنفيا؟ هذا محال وعليه فإن الشرط والاستثناء ونظائرهما مما يتغير به الكلام عما يقتضيه لولاه لا يخرج معنى ثبت بالكلام، وإنما ينبى به المعنى المقصود المعين من الكلام (فإذا قال) قائل: (أنت طالق إن دخلت الدار فـ)ـليس معناه -كما سبق ذكر ذلك- أنه طلقها على وجه الإطلاق ثم قيد هذا الإطلاق بحصول هذا الدخول فجعل هذا الطلاق المقيد مخرجا من ذلك الطلاق، بل (معناه أنك) يافلانة (عند الدخول) للدار (طالق) فصار كلامه هذا مقيدا في ذهنه وعلى لسانه (فكأنه لم يتكلم بـ)ـهذا (الطلاق إلا بالإضافة إلى حال الدخول) هذا وصورته، ولحاظ ذلك حين النطق بهذا الكلام، هذا هو الصواب الذي ينبغي حمل هذا الكلام عليه.

(وأما أن نقول) إن هذا المتكلم (تكلم بالطلاق) لزوجته (عاما مطلقا) في جميع صوره (دخل) الدار (أو لم يدخل)ـها، هكذا في النسخ، ووجهه أن يجعل قوله السابق (إن دخلت) بصيغة المتكلم، بحيث الضمير -التاء- ضمير متكلم فيكون دخوله هو شرط هذا الطلاق، ويمكن أن يكون تاء التأنيث قد أسقطها النساخ فيكون أصل هذا الكلام (دخلت أو لم تدخل) وكلا الأمرين محتمل، ولا امتناع في أي منها، وعلى كل فإن القول بأن هذا المطلّق أطلق

طلاقه وجعله عاما (ثم أخرج ما قبل الدخول) دخول الدار من الزمن والحال باطل (فليس بـ)ـقول (صحيح) لما تقدم ذكره من أن ذلك يستلزم التناقض.

هذا هو الصواب في هذه المسألة، (فإن قيل:) لا نسلم هذا الذي ذكرتم إذ اللفظ العام الأصل فيه استغراقه لجميع ما صلح له بوضعه من أفراد فإن لفظ المشركين في (قوله) أي الشارع مثلا (اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة أو) اقتلوا المشركين (إن لم يكونوا ذميين) مفيد للعموم والاستغراق، وبذلك (فـ)ـإن (لفظ المشركين) هذا (متناول) بدلالته اللفظية الوضعية (للجميع) أي جميع أفراد المشركين (و)بذلك فهو متناول (لأهل الذمة) أيضا (لكن خرج أهل الذمة) من هذا العموم (بإخراجه) أي المتكلم لهم (بالشرط) في القول الثاني (و) بـ(ـالاستثناء) في القول الأول.

(قلنا) جوابا عن هذا: ما ذكرتم من أن لفظ المشركين متناول لجميع أفراده (هو كذلك لو اقتصر عليه) هذا المتكلم فقال (اقتلوا المشركين) ثم سكت، فلو فعل ذلك لأدخل في كلامه هذا كل مشرك فعمه حكمه، وبعد ذلك يتعذر إخراج أي مشرك من هذا العموم، ويمتنع (ولذلك) وهو ثبوت هذا الامتناع بعد حصول هذا الدخول (امتنع الإخراج بالشرط والاستثناء) من العموم والإطلاق بعد ثبوتهما، إذا كان كل واحد منهما -أي من الشرط والاستثناء- (منفصلا) عن الكلام، وقد تقدم ذكر أن الانفصال في القول يمنع مع الإخراج، فالإخراج معه -أي مع الانفصال- أمر غير مقدور (ولو قدر على الإخراج) مما ثبت معناه واستقر شموله وإطلاقه (لم يفرق) في الحكم (بين المنفصل) من ذلك -أي الشرط والاستثناء- عن الكلام و(المتصل) بالكلام منه، والمتقرر هو التفرقة بينهما بحيث يؤثر المتصل منهما فيفيد التخصيص والتقييد، دون المنفصل منهما فإنه لا يؤثر بل يعتبر لغوا.

وهذا الذي ذكر من منع الإخراج إنما هو في حال ما إذا اقتصر المتكلم على البوح باللفظ العام أو المطلق كما ذكر (ولكن إذا لم يقتصر) عليه (و) إنما استرسل في الكلام فـ(ـألحق به ما هو جزء) من قوله وطرف (منه و)ما هو (إتمام له) فإنه بذلك قد (غيّر موضوع الكلام) الذي يشعر به أوله فيصيره هذا الذي ألحقه به و(جعله كالناطق بالباقي) بعد حصول هذا الإخراج (و) بذلك حصل (دفع دخول البعض) الذي كان صدر الكلام يشعر بدخوله، (ومعنى) هذا (الدفع أنه) أي أن هذا البعض (كان يدخل لولا) ورود (الشرط والاستثناء) على ذلك الكلام، ففائدتهما في هذا الشأن هو الدفع لما ذكر (فإذا ألحقا) بالكلام (قبل الوقوف) والسكوت (دفعا) ما اقتضيا دفعه من بعض مدلول الكلام ومعناه، ولا تمام للكلام الذي تعلقا به ولا استقلال له في إفادة الحكم إلا بعد ذكرهما (فقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤﴾ لا حكم له) يؤخذ منه (قبل إتمام) هذا (الكلام) بقوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ۝٦ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ ۝٧﴾ (فإذا تم الكلام) على هذا الوجه (كان) معنى هذا القول الإلهي هو أن (الويل) ليس عاما لجميع المصلين بل كان (مقصورا على من وجد فيه شرط السهو) في إقامة الصلاة المفضي إلى إخراجها عن وقتها (والرياء) في إتيانها بحيث يقصد بفعلها ثناء الناس ومدحهم والبدوّ أمامهم بصورة الصالح المتقي، هذا هو معنى قوله تعالى هذا، والمراد به، وهو أنه مقصور حكمه على من ذكر (لا أنه دخل فيه) يعني في عمومه (كل مصل) كيفما كان (ثم خرج البعض) منهم بذلك النعت -الذين هم عن صلاتهم ساهون-.

خلاصة القول هنا هي أنه لا إخراج من الكلام بالشرط ولا بالاستثناء، إذ ليس ذلك مفاده، وإنما مفاده تلقي الكلام قبل تمامه وتغيير صوغه على

وجه يكون به حكمه مقصورا على الباقي بعد دفع ما كان قد يدخل **تحته** لولا ورودهما -أي الاستثناء والشرط- (فهكذا) بهذه الصورة **(ينبغي أن** تفهم حقيقة الشرط والاستثناء) من حيث عملهما فيما وردا عليه من **كلام** (فاعلموه) وافهموه (ترشدوا) أي تدركوا الرشد وتصيبوه، وبذلك **تتخلصون** من وهم الإخراج الذي يعتري أذهانكم في هذا المقام.

(القول في المطلق والمقيد)

يعني أن هذا (القول) الذي يساق هنا موضوع (في) بيان القول (المطلق و) بيان القول (المقيد) وفي بيان الأحكام التي تكون عن تعارضهما.

وأول ما ينبغي البدء به هو تحديدهما وتعريفهما.

أما المطلق فإنه قد حُدَّ بحدود:

منها ما أورده المصنف في المقدمة المنطقية بقوله: وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقع الاشتراك في معناه.

ومنها ما ذكره الآمدي بقوله: وأما المطلق فعبارة عن النكرة في سياق الإثبات.

فقولنا: (نكرة) احتراز عن أسماء المعارف وما مدلوله واحد معين أو عام مستغرق.

وقولنا: (في سياق الإثبات) احتراز عن النكرة في سياق النفي، فإنها تعم جميع ما هو من جنسها، وتخرج بذلك عن التنكير لدلالة اللفظ على الاستغراق، وذلك كقولك في معرض الأمر "أعتق رقبة" أو مصدر الأمر كقوله (فتحرير رقبة) أو الإخبار عن المستقبل كقوله: "سأعتق رقبة" ولا يتصور الإطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي، كقوله: "رأيت رجلا" ضرورة تعينه من إسناد الرؤية إليه. وإن شئت قلت: هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه. فقولنا: (لفظ) كالجنس للمطلق وغيره.

وقولنا: (دال) احتراز عن الألفاظ المهملة.

وقولنا: (على مدلول) ليعم الوجود والعدم.

وقولنا: (شائع في جنسه) احتراز عن أسماء الأعلام، وما مدلوله معين أو مستغرقّ". [1]

وقال ابن الحاجب: "الدال على الماهية بقيد الوحدة الشائعة كالنكرة".

وهكذا جعل الآمدي وابن الحاجب المطلق والنكرة شيئا واحدا. قال الزركشي: "الذي دعا الآمدي إلى ذلك هو أصله في إنكار الكلي الطبيعي. وأما ابن الحاجب فإنه لا ينكره، بل هو مع الجمهور في إثباته؛ لكن الداعي له إلى ذلك موافقة النحاة في عدم التفرقة بين المطلق والنكرة". [2]

ثم قال: "ولا ينبغي ذلك يعني موافقة ابن الحاجب للنحاة، فإن النحاة إنما دعاهم إلى ذلك أنه لا غرض لهم في الفرق، لاشتراك المطلق والنكرة في صياغة الألفاظ من حيث قبول "أل" وغير ذلك من الأحكام، فلم يحتاجوا إلى الفرق، أما الأصوليون والفقهاء فإنهما عندهم حقيقتان مختلفتان.

أما الأصولي فعليه أن يذكر وجه المميز فيهما، فإنا قطعا نفرق بين الدال على الماهية من حيث هي هي، والدال عليها بقيد الوحدة غير معينة، كما نفرق بين الدال عليها بوحدة غير معينة، وهو النكرة، ومعينة وهي المعرفة، فهي حقائق ثلاث لا بد من بيانها". [3]

وقد أنكر الرازي زيادة لفظ "واحد لا بعينه" وما في حكمه في هذا الحد، واختار أن يعرف المطلق بالدال على معنى كلي ونص كلامه في ذلك: " اللفظة الدالة على الحقيقة من حيث إنها هي هي من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد أو إيجابا فهو المطلق

---

(١) " الإحكام " (٣/ ٢)

(٢) " البحر المحيط " (٣/ ٤١٤)

(٣) " البحر المحيط " (٣/ ٤١٤)

وأما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فإن كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لا يتناول ما يزيد عليها فهو اسم العدد وإن لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام.

وبهذا التحقيق ظهر خطأ من قال: المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فإن كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية". (١)

قال الزركشي: "وقال ابن الزملكاني في "البرهان": جعل صاحب " المحصول " المطلق والنكرة سواء، وخطأ القدماء في حدهم له بما سبق، محتجا بأن الوحدة والتعين قيدان زائدان على الماهية. قال: ويرد عليه أعلام الأجناس كأسامة وثعالة، فإنها تدل على الحقيقة من حيث هي هي، فكان ينبغي أن تكون نكرة. ورد عليه الأصفهاني في " شرح المحصول "، وقال: لم يجعل الإمام المطلق والنكرة سواء، بل غاير بينهما، فإن المطلق الدال على الماهية من حيث هي هي، والنكرة الدال عليها بقيد الوحدة الشائعة، وأما إلزامه علم الجنس فمردود بأنه وضع للماهية الذهنية بقيد التشخص الذهني بخلاف اسم الجنس". (٢)

هذا ما نقل من أقوال في شأن التسوية بين النكرة والمطلق، والذي صير إليه واستقر عليه الأمر في هذا الشأن هو التفرقة بين النكرة والمطلق، وفي ذلك يقال: الدال على الماهية من حيث هي هي هو المطلق، والدال على الماهية مع وحدة غير معينة هو النكرة.

وبذلك يكون الاختلاف بينهما متقررا باختلاف اللحاظ للإطلاق في المطلق والوحدة غير المعينة في النكرة.

---

(١) " المحصول " (٢ / ٣١٤)

(٢) " البحر المحيط " (٣ / ٤١٥)

وفرق الزركشي بين المطلق في معرض الإنشاء والمطلق في معرض الإخبار، فقال: "التحقيق أن المطلق قسمان:

أحدهما: أن يقع في الإنشاء، فهذا يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لأمر زائد، وهو معنى قولهم: المطلق هو التعرض للذات دون الصفات، لا بالنفي ولا بالإثبات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾ [البقرة: ٦٧].

والثاني: أن يقع في الأخبار، مثل رأيت رجلا، فهو لإثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع، وجعل مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة. وعلى القسم الأول ينزل كلام " المحصول "، وعلى الثاني ينزل كلام ابن الحاجب، وهو قطعي في الماهية، هذا عند الحنفية، وظاهر عند الشافعية كنظير الخلاف في العموم، ولاسترساله على جميع الأفراد يشبه العموم، ولهذا قيل: إنه عام عموم بدل، والإطلاق والتقييد من عوارض الألفاظ باعتبار معانيها اصطلاحا، وإن أطلق على المعاني فلا مشاحة في الاصطلاح، وهما أمران نسبيان باعتبار الطرفين، ويرتقي إلى مطلق لا إطلاق بعده كالمعلوم وإلى مقيد لا تقييد بعده كزيد، وبينهما وسائط". (١)

هذا أهم ما نقل في شأن المطلق والنكرة في هذا المقام.

وخلاصة القول في ذلك هي: أن المطلق هو الدال على الحقيقة المطلقة، وهل يشترط لحاظ دلالته على واحد معين أو لا؟ هذا محل خلاف، ولا أثر لذلك في بناء الأحكام الأصولية ولا الفقهية، سواء قيل بهذا أو بذاك، إذ لا يترتب على ذلك أي أثر في النظر الأصولي في الجزئيات المتعلقة بهذا اللفظ، ولا في النظر الفقهي أيضا في حال تنزيل مفاد هذين اللفظين في الجزئيات العملية .

---

(١) " البحر المحيط " (٣/ ٤١٥)

هذا ما يتعلق بتعريف هذا اللفظ -المطلق- وتحديده.

وأما المقيد فهو ما يقابل المطلق هذا على اختلاف حدوده، ومما عرف به أنه: ما تناول معينا أو موصوفا بوصف زائد على حقيقة جنسه.

قال الآمدي: "وأما المقيد فإنه يطلق باعتبارين.

الأول: ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين، كزيد وعمرو، وهذا الرجل ونحوه.

الثاني: ما كان من الألفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه كقولك: دينار مصري، ودرهم مكي".

وهذا النوع من المقيد، وإن كان مطلقا في جنسه من حيث هو دينار مصري ودرهم مكي، غير أنه مقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار والدرهم، فهو مطلق من وجه، ومقيد من وجه". (١)

هذا ما عرف به المقيد وحد به، وبهذا يتحقق تحصيل ما هو صدر القول في هذا الموضوع وهو تعريف هذين اللفظين -المطلق والمقيد-.

وإذ قد حصل هذا وتحقق إنجازه نصير الآن إلى إيراد الأحكام التي تكون عن تواردهما على محل واحد إما على وجه تام، وإما على وجه جزئي، فنقول:

(اعلم أن التقييد) بما يعد قيدا كالصفة ونحوها ما هو إلا (اشتراط) أي تعليق للحكم أو المحكوم به أو المحكوم عليه بشرط ما.

وأما ما يكون عن هذا التوارد من أقسام فهي خمسة أقسام:

الأول: الاتفاق في الحكم والسبب.

الثاني: الاختلاف في السبب بالذات والحكم في الإطلاق والتقييد.

---

(١) "الإحكام" (٣/ ٣)

الثالث: اتحاد السبب واختلاف الحكم بالذات.

الرابع: الاختلاف في السبب والحكم.

الخامس: أن يتحد السبب وتختلف صفة الحكم.

هذا ما كان عن هذا التوارد من أقسام، وكل قسم منها له حكمه الذي يقرر فيه باعتبار حاله، وتختلف هذه الأحكام باختلاف هذه الأقسام.

وإذ قد تبين هذا كله متقررا فإننا نصير إلى إيراد هذه الأحكام فنقول:

(و)اللفظ (المطلق محمول على المقيد) فيفسر المطلق على وفق مقتضى المقيد فيتقيد به وذلك (إذا اتحد الموجب) بفتح الجيم - أي الحكم- (والموجب) -بالكسر- وهو السبب، وفتح الجيم في الأول وكسرها في الثاني ليس أمرا واجبا، ولكن ما فتح جيمه يفسر بالحكم، وما كسر جيمه يفسر بالسبب هذا هو الواجب، ولك أن تكسر ما تشاء منهما وتفتح ما تشاء؛ إذ المعنى هو إذا اتحدا -أي الحكم والسبب- (كما قال) الشارع مرة (لا نكاح إلا بولي وشهود) فأطلق لفظ الشهود (وقال) مرة أخرى (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل) كما أخرجه ابن حبان[1] عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل، فإن تشاجروا، فالسلطان ولي من لا ولي له".

فقيد من يشهد هنا بالعدالة (فـ)إنه (يحمل المطلق) وهو الشهود في الخبر الأول (على المقيد) وهو شاهدا عدل في الخبر الثاني، فيبنى على ذلك أنه لا تقبل في عقد النكاح إلا شهادة من كان عدلا.

وهكذا حكم كل مطلق ومقيد وردا بهذه الصورة التي هي الاتحاد في الحكم والسبب (فلو قال) الشارع (في) بيان (كفارة القتل) الخطأ (فتحرير

(١) كتاب النكاح، باب الولي، رقم: ٤٠٧٥.

رقبة) فأطلق لفظ الرقبة (ثم قال مرة أخرى) في هذا البيان نفسه (فتحرير رقبة مومنة) مقيدا هذه الرقبة بالإيمان (فـ)ـإنه (يكون هذا) التقييد (اشتراطا ينزل) أي يحمل (عليه الإطلاق) الذي في النص، فيؤول ما يكون عن ذلك من معنى إلى إعمال هذا النص الذي ورد فيه هذا التقييد، فيقضي -بناء على ذلك- بأنه لا تجزئ في هذه الكفارة إلا الرقبة المؤمنة.

وهذا المذهب -وهو حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة- حالة اتحاد الحكم والسبب- هو الذي عليه الجمهور من أهل العلم وإن كان المطلق متواترا والمقيد آحادًا، حتى أنه قد صرح بالاتفاق عليه، قال الآمدي: "لانعرف خلافا في حمل المطلق على المقيد هنا"(١).

وقال الزركشي: "وممن نقل الاتفاق في هذا القسم القاضيان أبو بكر وعبد الوهاب، وابن فورك، وإلكيا الطبري وغيرهم"(٢).

وهذا الحكم يشمل القول الذي يكون فيه اللفظ الدال عليهما -أي الحكم والسبب- مثبتا كالقول السابق أو نافيا أو ناهيا كما لو قال الشارع في بيان كفارة الظهار -مثلا- (لا تعتق مكاتبا) ثم قال مرة أخرى (لا تعتق مكاتبا كافرا)، فهذا أيضا مما لا خلاف في العمل بمدلولهما، والجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد إذ لا تعذر في ذلك.

لكن هذا الذي ذكر من الاتفاق على هذا الحكم فيه نظر، فالمنقول عن المالكية في هذا هو الاختلاف، قال أبو الوليد الباجي: " ولو حمل المطلق على المقيد لكان هذا من باب دليل الخطاب، وسيرد الكلام عليه في موضعه وأنه ليس بدليل فيقع التخصيص به، وقال القاضي أبو محمد يحمل المطلق على المقيد"(٣).

---

(١) "الإحكام" (٣/ ٤).

(٢) "البحر المحيط" (٣/ ٤١٧).

(٣) "إحكام الفصول" (ص٢٨٠-٢٨١) بتصرف.

وقد نقل الخلف في هذا عن الحنفية أيضا كما صرح به ابن برهام في "الأوسط" وقال: "اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل، والصحيح من مذهبهم أنه يحمل"(١).

واتفقوا -أي الحنفية- على أنه لا يحمل عليه إن كان المطلق متواترا والمقيد خبر آحاد.

هذا بيان القول الأصولي في هذا القسم وأهله.

وهؤلاء الذي ذهبوا إلى هذا الذي تقرر هنا -وهو حمل المطلق على المقيد- ظاهر إطلاقهم هذا الحكم هنا أنه لا فرق فيه بين أن يكون المطلق مقدما أو متأخرا أو أن يكون السابق منهما مجهولا (وهذا صحيح على مذهب من لا يرى بين) الدليل (العام و) الدليل (الخاص) تقابلا وتعارضا، ويرى أن التقابل الذي بينهما هو (تقابل) الدليل (الناسخ و)الدليل (المنسوخ كما نقلناه عن القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ).

ونص كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: " وقد قال بتعارض الخاص والعام فريق من أهل العلم من أهل العراق، وأهل الظاهر، وهو الأولى عندنا، لأننا إذا وجدنا عامًا من الأخبار وخاصًا. ولم يعرف التاريخ جاز ورود أحدهما مثبتًا لحكم الآخر ومخصصًا له إذا لم يفرد ويستقر حكمه. وذلك نحو قوله: " في الرقة ربع العشر"، "وفيما سقت السماء العشر" مع قوله: " ليس في دون مائتي درهم صدقة، وليس فيما دون خمسةً أوسق صدقةً" وأمثال ذلك"(٢).

(والقاضي مع مصيره إلى) القول بثبوت (التعارض) بين العام والخاص (نقل الإجماع عن العلماء على تنزيل المطلق على المقيد) وحمله عليه (عند

---

(١) "البحر المحيط" (٣/ ٤١٨).

(٢) التقريب والإرشاد، (٣/ ١٧٧).

اتحاد الحكم) والسبب، ونص كلامه في ذلك: "وقد اتفق أهل العلم على أن الحكم الواحد بعينه إذا أطلق في موضع وقيد في موضع كان الحكم لتقييده، ولم يعتبر بإطلاقه، نحو أن يقول في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ ويقول فيها في موضع آخر: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، لأن مطلق هذا هو مقيده لعينه. وكذلك حكم إطلاق الصيام في كفارة الظهار وتقييده بالتتابع في موضع آخر، وأمثال ذلك"[1].

هذا حال هذا القسم وحكمه.

و(أما) القسم الثاني فهو ما (إذا اختلف الحكم) هكذا في النسخ الرائجة الموجودة بأيدينا، والذي يظهر أن لفظ "الحكم" هنا خطأ، والصواب هو "السبب"؛ فيكون حينئذ نظم الكلام: " اختلف السبب واتحد الحكم" وصورته أن يكون الحكم واحدا ولكنه مطلق في موضع مقيد في آخر، وأما سبباه فهما مختلفان (كالظهار والقتل) فإن مما يقع التكفير به عنهما الإعتاق؛ وهو متحد ولكنه مقيد في كفارة القتل ومطلق في كفارة الظهار؛ قال تعالى في بيان كفارة الظهار ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ وقال سبحانه في كفارة القتل: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾، فأطلق الرقبة في كفارة الظهار وقيدها بالإيمان في كفارة القتل، فالحكم واحد وهو الإعتاق، ولكن محله -وهو الرقبة- مطلق في الظهار، ومقيد بالإيمان في القتل، هذه هي صورة هذا القسم، فهل يحمل هذا المطلق فيه على هذا المقيد فيكون هو -أيضا- مقيدا أو لا؟

هذا محل خلف (فـ)ـقد (قال قوم) وهم جمهور الشافعية وبعض المالكية (يحمل المطلق على المقيد) هنا أيضا (من غير حاجة إلى دليل) آخر يقضي بهذا الحمل ويفيده (كما لو اتحدت الواقعة) الموجبة لذلك الحكم، وهي

(١) "التقريب والإرشاد" (٣/ ٣٠٨).

الحالة التي عليها القسم الأول فلا فرق في هذا الحمل بين هذا القسم والذي قبله، فاختلاف سبب الحكم كاتحاده في هذا المقام ما دام الحكم متحدا.

إلا أن هؤلاء الشافعية اشترطوا في المصير إلى هذا الحمل شروطا هي:

أ- أن يكون القيد من باب الصفات كالإيمان مع ثبوت الذوات في الموضعين، فأما ورود ذلك في إثبات أصل الحكم من زيادة خارجة أو عدد فلا يحمل أحدهما على الآخر فيه، وهذا كالإطعام في كفارة القتل فإن أظهر القولين أنه لا يجب وإن ذكره الله تعالى في كفارة الظهار، لأن هذا إنما هو إثبات الحكم لا الصفة.

ب- أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحد كاشتراط الشارع العدالة في الشهود في الرجعة والوصية، وإطلاقه الشهادة في البيوع وغيرها، فهي شرط في الجميع، وكذا تقييده ميراث الزوجين بقوله: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ تُوصُونَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۗ﴾ وإطلاقه الميراث فيما أطلق فيه منه، وكان ما أطلق فيه من المواريث كلها بعد الوصية والدين.

ج- أن يكون هذا الحمل في باب الأوامر والإثبات، أما في جانب النفي والنهي فلا، فإنه يلزم الإخلال باللفظ المطلق مع تناول النهي، وهو غير سائغ، ذكره الآمدي وابن الحاجب، وقالا: لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما لعدم التعذر، فإذا قال قائل: لا تعتق مكاتبا، ثم قال: لا تعتق مكاتبا كافرا، لم يعتق المخاطب بهذا الحكم مكاتبا كافرا ولا مومنا أيضا إذ لو أعتقه لم يعمل بهما. لكن الإمام في "المحصول" سوى بين الأمر والنهي في الحمل، ورد عليه القرافي بمثل ما ذكره الآمدي.

وأما الأصفهاني فقد تبع قول الرازي هذا، وقال: حمل المطلق على المقيد لا يختص بالأمر والنهي، بل يجري في جميع أقسام الكلام.

والحق أنه جار في الطلب فقط.

د- أن لا يكون في جانب الإباحة، ذكره ابن دقيق العيد في الكلام على لبس المحرم الخف، وقال: إن المطلق لا يحمل على المقيد في جانب الإباحة إذ لا تعارض بينهما، وفي المطلق زيادة، قال الزركشي وفيه نظر.

هـ- أن لا يمكن الجمع بينهما، فإن أمكن تعين إعمالهما، فإنه أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما.

و- أن لا يكون المقيد ذكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجل ذلك القدر الزائد، فإن كان كذلك فإنه لا يحمل عليه المطلق قطعا، مثاله ما لو قال الشارع: إن قتلت فأعتق رقبة، مع قوله مثلا: إن قتلت مؤمنا، فأعتق رقبة مؤمنة، فهذا لا يحمل فيه المطلق على المقيد لأن التقييد إنما جاء للقدر الزائد وهو كون المقتول مؤمنا.

ز- أن ل ايقوم دليل يمنع من التقييد. قال الزركشي: "مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا﴾ [البقرة: ٢٣٤] الآية. فلم يقيد بالدخول، وقيد به في عدة الطلاق بقوله: ﴿إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ﴾ [الأحزاب: ٤٩] ولم يحملوا المطلق هناك على المقيد لقيام المانع، وهو أن تقييد المطلق أو تخصيص العام إنما يكون بقياس أو مرجح، وهو هنا منتف لأن المتوفى عنها زوجها أحكام الزوجية باقية في حقها بدليل أنها تغسله، وترث منه اتفاقا. ولو كانت في حكم المطلقات البوائن لم ترث، فلما ظهر في الفرع ما يقتضي عدم إلحاقه بالأصل امتنع التقييد بالقياس أو التخصيص به"(١).

هذه هي الشروط التي شرطها الشافعية في حمل المطلق على المقيد في هذا القسم.

---

(١) "البحر المحيط" (٣/ ٤٣٣).

(و) الصحيح هو أن (هذا) القول -وهو حمل المطلق على المقيد في هذا القسم- باطل إذ ما هو إلا (تحكم محض) أي تكلف إظهار ما ليس بحكم حكما وقول بلا برهان ولا دليل إذ هذا القول (يخالف) ما يقتضيه (وضع اللغة) في هذا الشأن وهو أن اللفظ لا يدل إلا على ما وضع له، فلا يتعرض لمعنى في غيره المستقل بمعناه ووضعه، ومقتضى هذا أنه لا علاقة للقتل بالظهار (إذ لا يتعرض القتل للظهار) بأي وجه من وجوه الدلالة فهو لا يتضمنه ولا يستلزمه ولا ينطبق عليه، وبذلك فإنه لا توجد بينهما الوحدة المعتبرة -هنا- وهي الوحدة السببية (فكيف يرفع الإطلاق الذي) تقرر في حكمه وثبت (فيه) منصوصا عليه (و) من المعلوم أن (الأسباب) الشرعية (المختلفة تختلف في الأكثر) والأغلب (شروط واجباتها) وفي قوله "واجباتها" هذا إضافة المسبب إلى السبب، يعني الواجبات التي تترتب عن تلك الأسباب فتكون مسببة عنها، كما في الحدود والتكفير بالصوم حيث شرع؛ فإن هذه المسببات أسبابها مختلفة؛ فمن أسباب الحدود القتل والسرقة والزنا، ومن أسباب التكفير بالصوم الظهار مثلا.

فإن قيل: إن كلام الله تعالى متحد في ذاته لا تعدد فيه، فإذا نص على اشتراط الإيمان في كفارة القتل كان ذلك تنصيصا على اشتراطه في كفارة الظهار، ولهذا حمل قوله تعالى: ﴿وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾ على قوله في أول الآية ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ من غير دليل خارج.

قلنا: هذا مما لا اتجاه له، فإن كلام الله تعالى إما أن يراد به المعنى القائم بالنفس أو العبارة الدالة عليه، والأول وإن كان واحدا لا تعدد فيه، غير أن تعلقه بالمتعلقات مختلف باختلاف المتعلق، ولا يلزم من تعلقه بأحد المختلفين بالإطلاق والتقييد أو العموم والخصوص وغير ذلك أن يكون

متعلقا بالآخر، وإلا كان أمره ببعض المختلفات ونهيه عن بعض المختلفات أمرا بباقي المختلفات، ونهيا عن باقي المختلفات وهو محال متناقض.

وإن أريد به العبارة الدالة فهي متعددة غير متحدة ولا يلزم من دلالة بعضها على بعض الأشياء المختلفة دلالته على غيره، كما تقدم ذكر ذلك.[1]

قال إمام الحرمين: "ومن ادعى من أصحاب الشافعي وجوب حمل المطلق على المقيد من طريق اللفظ لم يذكر كلاما به اكتراث وأقرب طريق لهؤلاء أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق فيه على المقيد وهذا من فنون الهذيان فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله تعالى النفي والإثبات والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمرا عظيما ولا يغني في مثل ذلك الإشارة إلى اتحاد الكلام الأزلي ومضطرب المتكلمين على الألفاظ وقضايا الصيغ وهي مختلفة لا مراء فيها فسقط هذا الفن"[2].

ثم (كيف) يصح هذا الحمل (و) هو (يلزم من هذا) الذي تضمنه ويجب منه (تناقض) لو عمل به في بعض الفروع التي يعرض فيها الحمل على قيدين متقابلين، كالصوم في اليمين (فإن الصوم مقيد بالتتابع في) كفارة (الظهار) على وجه الوجوب، قال تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ (و) هو مقيد بـ(ـالتفريق في) الفدية التي تكون مؤداة به من فعل اقتضاها في (الحج) حيث قال تعالى (﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾) وهذا على وجه

(١) انظر "الإحكام" للآمدي (٣/ ٦-٧).

(٢) "البرهان" (١/ ١٦٠).

الوجوب أيضا (و) هو (مطلق في) كفارة (اليمين) قال تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْۚ﴾ (فليت شعري) هذه كلمة تعجب مشربة بالاستبعاد والتمني -وهو ما لا مطمع أو في تحصيله عسر- ومعناها ليتني أعلم (على أي القيدين) المذكورين وهما التتابع والتفريق (يحمل) هذا الصوم المطلق الوارد في كفارة اليمين، فإن حمل على التفريق ترك حمله على التتابع وإن حمل على التتابع ترك حمله على التفريق، والجمع بينهما محال لما قد يفضي إليه ذلك من التناقض، وأما الترجيح بينهما فهو غير متأت؛ لأنه لا أولوية لأحدهما على الآخر، إذ كيف يمكن أن تحصل هذه الأولوية وقد يلزم من تقييده بأحدهما دون الآخر إبطال هذا الذي ذكروه من أن التنصيص على أحد المختلفين بالتقييد يكون تنصيصا على الآخر؟

وهذا كله يدل على فساد هذا المذهب وبطلانه.

هذا هو المذهب الأول في حكم هذا القسم الثاني، وملخص ما تقدم أن المطلق والمقيد إذا اتحد الموجب والموجب فيهما يحمل المطلق فيهما على المقيد بلا نزاع، وهذا هو القسم الأول. وأما القسم الثاني -وهو ما إذا اختلف الموجب والموجب على وجه التقابل- فإنه لا يحمل أي منهما على الآخر على القول الراجح.

والمذهب الآخر الذي يقابل ما تقدم ويضاده هو عدم المصير إلى الحمل مطلقا (فـ)ـقد (قال قوم) وهو الحنفية وجمهور المالكية وبعض الشافعية (لا يحمل) المطلق (على المقيد) في هذا القسم (أصلا) يعني إطلاقا، فلا يحمل عليه لغة لأن تقييد الخطاب بشيء في موضع لا يوجب تقييد مثله في موضع آخر كما أن تخصيص العموم في موضع لا يوجب تخصيص العموم في موضع آخر، ولو وجب حمْل المطلق على المقيد بظاهر الخطاب لم يكن ذلك

بأولى من حمل المقيد على المطلق بظاهر الورود، وهذا لأن التقييد له حكم، والإطلاق له حكم، وحمل أحدهما على صاحبه مثل حمل صاحبه عليه لأن كل واحد منهما ترك به ظاهر الخطاب من تقييد أو إطلاق.

وعليه فإنه لا يحمل المطلق على المقيد هنا بمقتضى اللغة وموجبها، بل لا يحمل عليه (وإن قام دليل القياس) -الإضافة هنا بيانية- فيكون معناه وإن قام الدليل الذي هو القياس قاضيا بذلك ودالا عليه (لأنه) أي هذا الحمل (نسخ ولا سبيل إلى نسخ الكتاب بالقياس) وقد تقدم تقرير ذلك وبيان مستنده في مجرى الكلام على مسائل التخصيص بالقياس ومباحثه (وإلى هذا) المذهب وهو عدم هذا الحمل (ذهب أبو حنيفة إذ جعل الزيادة على النص نسخا) لحكمه الذي يعينه إذ لا يجزئ متضمنه وحده بعد ورود هذه الزيادة (وقد) سبق أن (بينا فساد هذا) القول الحنفي وبطلانه (في كتاب النسخ) في المسألة الثالثة من الفصل الثالث منه.

(و)من ثم فإننا نقول: التوسل -هنا- بالقياس إلى هذا الحمل سائغ إذ هو دليل ظني خصص -قيد- دليلا ظنيا فإن قوله تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ما هو إلا ظاهر في العموم فـ(ـليس هو نصا) في العموم، وبذلك فهو ليس قطعيا (في) الدلالة على (إجزاء) الرقبة (الكافرة بل هو) لفظ (عام) عموما بدليا (يعتقد ظهوره) في ذلك (مع تجويز قيام الدليل على خصوصه) أي على كونه مخصصا لا عموم له، هذا هو الصواب في حق هذا اللفظ ككل لفظ عام (أما أن يعتقد عمومه قطعا) أي على وجه القطع والجزم باعتبار أن دلالته على أفراده قطعية (فهذا خطأ فيـ)ـما تقتضيه (اللغة) في اللفظ العام ويوجبه وضعها في حقه، قال الآمدي في رده لقول الحنفية هذا: "لا نسلم أنه يلزم من القياس نسخ النص المطلق، بل تقييده ببعض مسمياته، وذلك لا يزيد على تخصيص العام بالقياس عندكم، فكذلك التقييد.

كيف وإن لفظ (الرقبة) مطلق بالنسبة إلى السليمة والمعيبة، وقد كان مقتضى ذلك أيضا الخروج عن العهدة بالمعيبة، وقد شرطتم صفة السلامة، ولم يدل عليه نص من كتاب أو سنة.

وإن كان بالقياس، فإما أن يكون نسخا، أو لا يكون نسخا، فإن كان الأول فقد بطل قولكم: إن النسخ لا يكون بالقياس، وإن لم يكن نسخا، فقد بطل قولكم: إن رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا".(١)

هذا هو المذهب الثاني باعتباره مقابلا لما تقدم في حكم هذا القسم وحاله.

(و) المذهب الثالث فيه هو أنه إن وجد دليل آخر دال على هذا الحمل -حمل المطلق على المقيد- صير إليه وقضي به، وإن عدم كف عن ذلك، وبقي كل من الحكمين المطلق والمقيد على حاله، فيقضى بكل واحد منهما في مورده ومحله (قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن قام دليل) سواء كان قياسا أو غيره (على حمله) عليه (حمل) عليه فقيد به، (و) إنما قلنا بحمله عليه (إذ ليس فيه) أي في هذا الحمل (إلا تخصيص العموم) وهو سائغ بكل دليل يقضي به وإن كان دليلا ظنيا كالقياس، (و) هذا الطريق الذي مضى عليه الشافعي (هو الطريق الصحيح) هنا والمذهب الراجح فيه، وعليه فإنه إن حصل قياس صحيح أو غيره من الأدلة يقتضي تقييده به قيد، وإلا أقر المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده.

ونص الشافعي في الأم: " قال الله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾ [المجادلة: ٣] (قال الشافعي - رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ -): فإذا وجبت كفارة الظهار على الرجل وهو واجد لرقبة أو ثمنها لم يجزه فيها إلا تحرير رقبة ولا تجزئه رقبة على غير دين الإسلام لأن الله عَزَّ وَجَلَّ يقول في القتل ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢].

---

(١) "الإحكام" (٣/ ٨).

وكان شرط الله تعالى في رقبة القتل إذا كانت كفارة كالدليل والله تعالى أعلم على أن لا يجزئ رقبة في الكفارة إلا مؤمنة كما شرط الله عَزَّوَجَلَّ العدل في الشهادة في موضعين وأطلق الشهود في ثلاثة مواضع فلما كانت شهادة كلها اكتفينا بشرط الله عَزَّوَجَلَّ فيما شرط فيه واستدللنا على أن ما أطلق من الشهادات إن شاء الله تعالى على مثل معنى ما شرط"(١).

(فإن قيل:) هذا الذي ذكرتموه هنا غير مسلم فما ورد فيه النص لا يطلب حمكه بالقياس و(إنما يطلب بالقياس حكم ما) يعني الفعل الذي (ليس) مصرحا بحكمه ولا (منطوقا به و)الآية الواردة (في كفارة الظهار) وهي قوله -تعالى-: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ مدلولها (ومقتضاها إجزاء) الرقبة (الكافرة) لأن لفظ رقبة في هذه الآية عام عموما بدليا، وبذلك يشمل كل رقبة مؤمنة كانت أو كافرة، وثبوت هذا الحكم بهذه الآية يدفع الحاجة إلى القياس في موضوع هذا الحكم ومورده.

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال الاعتراضي: هذا الحكم الذي هو إجزاء الكفارة لم يثبت بهذه الآية على وجه متقرر ثابت فقد (بينا أن) دخول المفرد الواقع فوق أقل ما يطلق عليه اللفظ العام مشكوك فيه وبذلك فإن (كون) الرقبة (الكافرة منطوقا بها) في هذه الآية أمر (مشكوك) فيه فليس أمرا معلوما إذ ليس تناول عموم الرقبة له -أي لما ذكر من الرقبة الكافرة- كالتنصيص على الرقبة الكافرة وذكرها بلفظها الدال عليها على وجه الخصوص، وهكذا -كما ذكرنا- كل مفرد وقع فوق أقل ما يطلق عليه اللفظ العام فإن تناول ذلك اللفظ له مشكوك فيه (وقد كشفنا الغطاء عن هذا) الأمر وبينا وجهه (في) أثناء الكلام على (مسألة تخصيص عموم القرآن بالقياس) في الباب الثالث من القسم الرابع الموضوع للنظر في الصيغة.

---

(١) الأم للشافعي (٥/ ٢٩٨).

وهذا المذهب الأخير في هذا القسم من حيث ذكره هو المذهب الذي وصفه المصنف بأنه الطريق الصحيح، ووصفه غيره بأنه مذهب محققي الشافعية والمالكية وهو الذي عليه القاضي عبد الوهاب المالكي والقفال الشاشي، وابن فورك وصححه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني والقاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين وابن القشيري وابن برهان وابن السمعاني، وقال ابن دقيق العيد في "شرح العمدة": إنه الأقرب، واختاره القاضي أبو بكر ونسبه للمحققين ونقله الماوردي عن أبي علي بن أبي هريرة.

ونقله القاضي عبد الوهاب عن الجمهور من المالكية وغيرهم ونقله الأستاذ أبو منصور عن ابن سريج(١).

ونسبه بعض الشافعية للشافعي ومنهم المصنف -كما تقدم ذكره- وقال الآمدي: هو الأظهر من مذهبه، وهذا فيه نظر إذ المعروف عنه الذي نقله عنه أصحابه هو القول بالمذهب الأول، قال الزركشي: "قال الآمدي: هذا هو الأظهر من مذهب الشافعي، وصححه هو والإمام فخر الدين وأتباعهما. وقد علمت أن أصحاب الشافعي إنما نقلوا عنه الأول، وهم أعرف من الآمدي بذلك. وفي مناقب الشافعي لابن أبي حاتم الرازي عن يونس بن عبد الأعلى قال: سمعت الشافعي يعيب على من يقول: لا يقاس المطلق من الكتاب على المنصوص. وقال: يلزم من قال هذا أن يجيز شهادة العبد والسفهاء، لأن الله عَزَّوَجَلَّ قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وقال في موضع آخر: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] مطلقا ولكن المطلق يقاس على المنصوص في مثل هذا، فلا يجوز إلا العدل"(٢).

---

(١) انظر "البحر المحيط" (٣/ ٤٢١).

(٢) "البحر المحيط" (٣/ ٤٢١).

هذا ما يتعلق بهذا القسم الثاني وما تقرر في حكمه من مذاهب ومباحث.

القسم الثالث: اتحاد السبب واختلاف الحكم، فهذا ظاهر إطلاقهم أنه لا خلاف فيه، لكن ابن العربي في المحصول جعله في موضع الخلاف، ومثله بآية الوضوء فإنه قيد فيها غسل اليدين بإدخال المرافق، وأطلق في آية التيمم لقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ فإن السبب واحد وهو الحدث، وحكماه -الوضوء والتيمم- مختلفان.

القسم الرابع: الاختلاف في السبب والحكم، فإن حصل هذا فإنه لا يحمل أحدهما على الآخر باتفاق أو على المشهور، وأما مثاله فهو تقييد الشهادة بالعدالة وإطلاق الرقبة في الكفارة، قال الزركشي: "واعلم أن الاتفاق في هذا القسم نقله القاضي أبو بكر وإمام الحرمين والكيا وابن برهان والآمدي وغيرهم".

وقال أبو الوليد الباجي في "إحكام الفصول": "فالمشهور من أقوال العلماء أن المطلق لا يحمل على المقيد وذلك أن اعتبار العدالة في الشهود لا يوجب اعتبار الإيمان في الرقبة.

وقد حكى القاضي أبو محمد أن مذهب مالك في هذا حمل المطلق على المقيد وأخذ ذلك من رواية رويت عم مالك أنه قال: عجبت من رجل عظيم من أهل العراق يقول: إن التيمم إلى الكوعين. فقيل له: إنه حمل ذلك على آية القطع. فقال: وأين هو من آية الوضوء؟ وهذا الذي حكاه القاضي أبو محمد تأويل غير مسل؛ لأنه يحتمل أن يريد حمله عليه بقياس يقتضي ذلك وعلة جامعة بينهما، وإنما خلافنا في حمل المطلق على المقيد بمقتضى اللغة دون دليل يجمع بينهما"[1].

---

(١) إحكام الفصول" (ص٢٨٠).

القسم الخامس: أن يتحد السبب وتختلف صفة الحكم، قال الأبياري: "وهو بمثابة ما إذا قيد الرقبة في كفارة الظهار بالإسلام مثلا، ثم أطلق في جانب الإطعام ذكر المساكين، فهل يتقيد به المسكين، بأن يكون مسلما كالرقبة المعتقة؟ فهذا اتحاد الموجب، واختلاف قبيل الموجب. فلا بد من الكلام على هذه الصورة، فإن الأصوليين أغفلوها."[١].

قال الزركشي: "والذي أقوله في ذلك أنه يصح، ويمكن أن يسلك به مسلك القياس كما سلكناه في مسألة تقييد الرقبة في الظهار على الرقبة في القتل"[٢].

هذه هي الأقسام المقررة في هذه المسألة، وهذا ما صير إليه من أحكام فيها، وما سيق في مضامينها من بحوث وتناقشات علمية.

(و) بإنجاز (هذا) الذي تقدم ذكره كله يتحقق (تمام القول في) بيان (العموم والخصوص) ومسائلهما (و) في بيان (لواحقه من الاستثناء والشرط والتقييد وبه) أي بتمام هذا القول (تم الكلام في الفن الأول) من هذا القطب الثالث (و) هذا الفن هو (دلالة اللفظ على معناه من حيث الصيغة) وهي البنية اللفظية المخصوصة كـ"افعل، ولا تفعل"، وألفاظ العموم ونحو ذلك (والوضع) الذي تقرر به معنى ذلك كله وحدد متعينا. أي من حيث معناه اللغوي الذي يدرك من جهة دلالته.

وإذ قد انتهى الكلام في هذا الفن الأول، ننتقل إلى الكلام على الفن الثاني قائلين:

---

(١) "التحقيق والبيان" (٢/ ٢٢٢-٢٢٣).

(٢) "البحر المحيط" (٣/ ٤٢٥).

(الفن الثاني:
في ما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها بل حيث فحواها وإشارتها)

أي هذا هو (الفن الثاني) من هذا القطب الثالث وهذا الفن موضوع (في) بيان (ما) أي المدلول والمعنى الذي (يقتبس) أي يؤخذ ويستخرج (من الألفاظ لا من حيث صيغتها) لأن ذلك قد تقدم ذكره وبيانه (بل من حيث فحواها) وهو مفهومها؛ والمراد به المعاني التابعة لمعانيها اللفظية بالضرورة أو اللزوم الحكمي (و)من ذلك (إشارتها) أي الألفاظ؛ والمراد بهذه الإشارة دلالتها غير المقصودة منها، ولكنها تفيدها.

(و)هذه المعاني والمدلولات التي تقتبس من الألفاظ من هذه الحيثية ليست ضربا واحدا بل (هي خمسة أضرب) أي أنواع ترجع إلى هذا الجنس المعبر عنه بالمقتبس من الحيثية المذكورة؛ وهي الفحوى والإشارة وهما عند المصنف بمعنى واحد.

وإذ قد نجز بيان مضمون هذا الفن والشعبة وبيان أن ذلك محصور في خمسة معان تقتبس من الألفاظ وتؤخذ منها باللزوم والتبعية، نصير الآن إلى إيراد هذه الأضرب على وجه التفصيل والبسط البياني فنقول:

(الضرب الأول: ما يسمى اقتضاء)

يعني هذا هو (الضرب الأول) من هذه الأضرب الخمسة وهذا الضرب هو (ما يسمى اقتضاء) بصيغة المصدر، وقد عقد له هذا القول الذي سيساق هنا لبيانه وكشف الغطاء عما تعلق به من بحث ونظر وأحكام.

وقبل إيراد تعريفه نصدر هذا القول هنا بأمور بيانية وهي:

الأول منها: أن المصنف جعل الاقتضاء هذا من فن المفهوم -الفحوى- وجرى عليه البيضاوي، ونصره الزركشي فقال: "سمي المفهوم مفهوما، لأنه فهم من غير التصريح بالتعبير عنه، وهذا المعنى شامل للاقتضاء والإيماء والإشارة أيضا، فتكون هذه الأقسام من قبيل المفهوم، لا المنطوق."[1].

وأما ابن الحاجب والآمدي فقد جعلاه من فن المنطوق الذي عبر عنه الآمدي بالمنظوم إلا أن ابن الحاجب جعله من المنطوق غير الصريح، وقد انتقد هذا الجعل، وقد وقع البحث في كلام ابن الحاجب هنا بين الشيخين علاء الدين القونوي وشمس الدين الأصبهاني وكتبا في هذه المسألة رسالتين، وانتصر الأصبهانني لابن الحاجب بأن فسر المنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق فلزم جعل هذه الدلالات الثلاث التي هي: دلالة الاقتضاء والإشارة والإيماء منطوقا لأنها من قبيل ما دل عليه اللفظ في محل النطق وإن لم يوضع اللفظ لها بخلاف المفهوم[2]. هذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني هو: أنه يمكن أن تجعل هذه الثلاثة واسطة بين المفهوم والمنطوق وهو ظاهر كلام ابن السبكي في "جمع الجوامع" فقد ذكر هذا

---

(١) البحر المحيط، (٤/ ٧).

(٢) انظر "ن. م. وص.

الصنف قبل المنطوق والمفهوم، ولهذا اعترف بها من أنكر المفهوم. هذا هو الأمر الثاني.

الأمر الثالث: أن بعض الأصوليين كابن الحاجب والعضد والآمدي يقصد بالمنطوق الدلالة، وغيرهم يقصد به المعنى، قال السعد: إن المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول.

الأمر الرابع: أن لفظ الاقتضاء هذا يحتمل أن يكون مصدرا، فيكون وصفا في اللفظ، كالاعتداء إذا وصف به الشخص المعتدي وإذا كان وصفا في اللفظ فإنه يفسر بالدلالة، ويحتمل أن يكون أثر المصدر -المعنى الحاصل بالمصدر- كالاعتداء الواقع على الشخص المعتدى عليه، وعليه يفسر حينئذ بالمعنى لأنه أثر الدلالة. هذه أمور بيانية يتمهد بها القول في بيان لفظ الاقتضاء هذا.

وإذا تقرر هذا فإننا نصير إلى تعريفه فنقول:

قد تقدم أن لفظ الاقتضاء هذا قد يكون بمعنى الحاصل بالمصدر، وقد يكون بمعنى المصدر، ويفسر بالدلالة وهذا المعنى الأخير هو الذي حمل عليه فالتعبير المعبر به عنه هو "دلالة الاقتضاء" وعلى وفقه وقع تعريفه فقيل في ذلك:

دلالة اللفظ على محذوف يتوقف صدق الكلام شرعا أو عقلا على تقديره.

ومضيا على هذا التعريف فسر المقتضي -بكسر الضاد بصيغة اسم الفاعل- بأنه اللفظ الطالب للإضمار، بمعنى أن اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيء.

وفسر المقتضى -بفتح الضاد بصيغة اسم المفعول- بأنه المعنى المضمر نفسه.

وعلى هذا فإن القول الاقتضائي يتركب من أمور ثلاثة:

أولها: المقتضي -بكسر الضاد-؛ وهو اللفظ الطالب للإضمار.

ثانيها: دلالة الاقتضاء.

ثالثها: المقتضى -بفتح الضاد-؛ وهو المعنى المضمر نفسه.

وعرفه -أي الاقتضاء- المصنف بقوله (وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به) وظاهر كلامه أنه قد فسر الاقتضاء وليس الدلالة باعتبار أنه مفهوم من المفاهيم كما تقدم ذكر ذلك.

وعليه يكون تقرير كلامه هذا على هذه الوجه (وهو) المعنى الذي لا يدل عليه اللفظ بصيغته ومعناه اللغوي (ولا يكون) معنى (منطوقا به) أي منصوصا عليه حين يقع التلفظ بذلك اللفظ (ولكنـ)ـه (يكون) معنى مدركا من ذلك اللفظ (من ضرورة) -"من" هنا تعليلية بمعنى الباء- فيكون معنى هذه العبارة بسبب ضرورة حصول صدق أو صحة (اللفظ) يعني الكلام، ويصح أن تبقى (من) هذه على بابها فيكون معنى هذا الكلام (ولكن يكون) مدركا من جهة (ضرورة صدق أو صحة الكلام) فهذه الضرورة هي العلة أو الجهة التي تستدعي حصول هذا المعنى مدركا منها، وبذلك فإن هذه الضرورة هي التي توجب هذا المعنى (إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقا إلا به) يعني إلا بتقدير هذا المعنى مضموما إلى المعنى الذي يفيده كلام هذا المتكلم (أو) بمقتضى تحصيل الصحة الشرعية وذلك (من حيث يمتنع وجود) معنى الكلام (الملفوظ) المتكلم به وحصوله (شرعا إلا به) أي إلا بذلك المعنى المضمر مضموما إلى ما دل عليه ذلك اللفظ بصيغته ومعناه اللغوي (أو) بمقتضى تحصيل الصحة العقلية وذلك (من حيث يمتنع) حصول معنى

الكلام الملفوظ به و(ثبوته عقلا إلا به) يعني إلا بوجود هذا المعنى المضمر مضموما إلى هذا المعنى المدرك من صيغة الكلام ومعناه اللغوي.

هذا هو الاقتضاء (أما المقتضى الذي هو ضرورة صدق المتكلم فكقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل") هكذا عرف المصنف "المقتضى" وهو مخالف لما تقدم ذكره وهو أن المقتضى هو المعنى المضمر، فهل لهذا الذي ذكره المصنف هنا وجه؟

في حقيقة الأمر الاحتمالان اللذان يعرضان في هذا الكلام هما:

أولا: أن المقتضى الذي اقتضاه هذا الاقتضاء هو ضرورة صدق الكلام، ثم يقرر الكلام على وفق ذلك وهذا بعيد، وقد لا يتحصل إلا بتكلف شديد وتصرف تمجه الأفهام، لأن هذه الضرورة علة لهذا الاقتضاء فهي الموجبة له، فكيف تكون هي المقتضى.

نعم، يمكن أن يوجه ذلك بأن اللفظ حاله اقتضى هذه الضرورة إذ لا يستقيم معناه إلا بذلك المقتضى، فكأنه لكي يكون صادقا وصحيحا اقتضى هذه الضرورة واستوجبها وهذا لا ينفيه حال هذا الكلام، ولا يدفعه.

ثانيا: أن يجعل هذا اللفظ الذي في كلام المصنف "المقتضي" بصيغة اسم الفاعل ثم يقرر الكلام على وفق ذلك، وهذا بعيد لا يساعد عليه سياق الكلام.

فإذا قررنا الكلام على الاحتمال الأول فإنه يصير (وأما المقتضى الذي) يقتضيه هذا الكلام المقتضي باعتبار توقف صدقه أو صحته عليه والذي (هو ضرورة صدق المتكلم فـ)ـإنه يرد في النصوص الشرعية المعلوم كونه صدقا وذلك (كضرورة) صدق (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من

الليل) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرهم جميعهم في كتاب الصيام من حديث أم المؤمنين حفصة.

وإنما كان كلامه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- هذا مقتضى (لأنه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (نفى) فيه (الصوم، والصوم) إذا ترك تبييت نيته (لا ينتفي بصورته) وذاته بل يكون موجودا متحققا حصوله في الخارج ومن نسي تبييت نيته يتلبس به فكيف يتأتى القضاء بعدم وجوده؟ هذا محال (و) بناء على هذا (فإن) مدلول هذا القول النبوي و(معناه) هو (لا صيام صحيح) لمن لم يبيت الصيام من الليل (أو) لا صيام (كامل) لمن لم يبيت الصيام من الليل (فيكون) بهذا التقدير (حكم الصوم هو المنفي) في هذا الكلام (لا) ذات (الصوم) و(نفسه و)هذا (الحكم) المنفي (غير منطوق به لكن) يقدر لأنه (لابد منه لتحقيق صدق الكلام). هذا ما يفسر به كلام المصنف هنا إذا قررناه بهذا الاحتمال.

فإذا قررناه على الاحتمال الثاني قلنا (أما) مثال (المقتضي) بكسر الضاد (الذي هو ضرورة صدق الكلام فـ)ـمنه ما قام ببعض النصوص الشرعية (كـ) ضرورة صدق (قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل") ثم يقرر باقي الكلام على وفق ذلك. ثم يقرر أن ما اقتضته الضرورة يكتفى فيه بأدنى ما يرفعها، لأنه لم يمكن مطلوبا إلا بها، فإذا ارتفعت بهذا الأدنى اكتفي بذلك. هذا هو الصواب والحق في هذا الشأن.

(فـ)ـمن هنا وتفريعا (عن هذا قلنا) إنه (لا عموم له) أي لهذا المقتضى فلا نقدر جميع المضمرات المحتملات فيه (لأنه ثبت اقتضاء) فهو لم يطلب إلا بالضرورة -كما تقدم ذكر ذلك- (لا لفظا) والعموم من عوارض الألفاظ، ومن الأمثلة التي تورد في هذا المقام -أيضا- قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾

فإنه يفتقر إلى إضمار؛ فبعضهم يضمر (وقت إحرام الحج أشهر معلومات) وبعضهم يضمر (وقت أفعال)، والحمل على العموم لا يجوز بل يحمل على ما يدل الدليل على أنه مراد به لأن العموم من صفات النطق، فلا تجوز دعواه في المعاني[1]، على القول الراجح.

(وهذا) الذي ذكر من أن النفي في قوله (لا صيام) ونحوه نفي بالاقتضاء إنما (يصح على من ينكر) وجود (الأسماء الشرعية) فينكر الحقائق الشرعية كالباقلاني (و)من ثم قد (يقول) في حق هذا الحديث مثلا (لفظ الصوم) فيه (باق على متقتضى اللغة) فيه وعلى معناه الوضعي، وبناء على ذلك (ف)ـإنه (يفتقر إلى إضمار الحكم) حتى يتحقق تسلط هذا النفي على منفي ومعدوم في واقع الأمر وهو هذا الحكم، أما الصوم فهو موجود حقيقة فنفيه والحكم بعدم وجوده بعد وجوده وتحقق ثبوته محال.

(أما) على مذهب (من) يقول بالحقائق الشرعية ومن ثم صير الصوم الوارد في هذا الحديث و(جعله) أي اعتقده (عبارة عن الصوم الشرعي) الذي له حقيقة مخصوصة انفصل بها عن الصوم اللغوي (ف)ـإنه (يكون انتفاؤه) عنده أمرا ثابتا (بطريق النطق) أي اللفظ (لا بطريق الاقتضاء) الذي ما فهم من اللفظ إلا بضرورة صدق الكلام، وهذا بين فإن هذا النفي إما أن يتسلط على موجود له ثبوت في الخارج ، فيكون غير موافق للواقع، وإما أن يتسلط على منفي حصل له النفي على وجه الحقيقة.

فإذا قال الشارع: لا صيام أو لا صلاة -مثلا- فإنه إما أن يكون ما نفاه من ذلك غير منفي بل هو موجود، بأن يكون هذا الصوم وهذه الصلاة موجودين ثابتين في الخارج، وهذا لا سبيل إلى الحكم به إلا إذا جعلنا الصوم والصلاة

(١) انظر "البحر المحيط" (٣/ ١٥٥).

اللغويين هما المنفيين هنا، فإذا حصل هذا عرفنا أن النفي لم يتسلط عليهما لاستحالة نفي ما هو موجود، وإنما تسلط على مضمر في الكلام قضى بإضماره كون هذا الكلام صادقا، هذا إذا تسلط هذا النفي على موجود.

وأما إذا تسلط على منفي حقيقة فإنه يكون مطابقا للواقع، وعليه فلا حاجة إلى الإضمار، فإن الصوم والصلاة قد نفيا حقيقة وهذا إنما يتحقق إذا قلنا بالأسماء الشرعية -الحقائق الشرعية- لأن الصلاة اللغوية والصلاة الشرعية حينئذ حقيقتان مختلفتان كزيد وعمرو فنفي أحدهما مباين لنفي الآخر، ومثل هذا يقال في الصيام أيضا.

فإذا قال الشارع لا صلاة أو لا صيام فإن معنى قوله هذا هو لا صلاة شرعية ولا صيام شرعي، وبذلك لا تكون لهذا القول أي علاقة بالحقيقة اللغوية من حيث ماهيته الدلالية (بل) يكون (مثاله) يعني مثله ونظيره في الحكم كل ما تسلط فيه النفي على المنفي نفسه سواء كان مذكورا أو محذوفا، ولكنه معروف بعرف الاستعمال الشرعي أو غيره، نحو (لا عمل إلا بنية) فالمنفي هنا هو العمل الصحيح المعتد به (و)مثله أيضا قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ("رفع عن أمتي الخطأ والنسيان") أخرجه ماجه بلفظ:: «إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه»، وبلفظ: « إن الله وضع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه»،[1].

فإنه بمقتضى العرف قد علم أن النفي مسلط على الإثم والمؤاخذة؛ يعني رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان والمؤاخذة بهما (و) هكذا سائر (ما سبقت أمثلته) يعني سبق ذكرها (في باب المجمل) وكذا ما في حكمها مما عرف المراد به من جهة لغة المتكلم وعرفه.

---

(١) سنن ابن ماجه، باب طلاق المكره والناسي، رقم: ٢٠٤٣، ٢٠٤٥.

هذا بيان ما كان مقتضى ضرورة صدق المتكلم وأمثلته.

(وأما مثال ما ثبت) دلالة اللفظ عليه (اقتضاء لـ)أجل (تصور) حصول معنى اللفظ (المنطوق به شرعا) ووقوعه (فـ)منه (قول القائل: أعتق عبدك عني فإنه) أي هذا القول (يتضمن) نقل (الملك) إلى طالب الإعتاق (ويقتضيه) فكأنه قال له ملكني عبدك ثم أعتقه عني (و) إن كان (لم ينطق به لكن العتق المنطوق به شرط نفوذه) ووقوعه (شرعا) هو (تقدم الملك) يعني ملك طالب الإعتاق لهذا العبد (فكان ذلك مقتضى اللفظ) المضمر فيه الذي اقتضته ضرورة صحة هذا القول شرعا (و)هذا نفسه هو ما يقرر عليه قول القائل (لو أشار إلى عبد الغير وقال: والله لأعتقن هذا العبد) فإنه لا يمكن له أن يعتقه وهو لا يملكه، وبناء على هذا فإنه (يلزمه تحصيل الملك) يعني ملكه (فيه) يعني له (إن أراد البر) وهو إبراء ذمته من هذا الحلف، فكأنه يقول: والله لأملكن هذا العبد ثم لأعتقنه (وإن لم يتعرض له) أي لذكر هذا الملك ولا صرح به، وإنما قلنا بأنه يلزمه ذلك (لـ)أجل مقتضى (ضرورة) هذا الفعل (الملتزم) به وهو هذا الإعتاق.

هذا مثال ما اقتضت الصحة الشرعية تقديره.

(وأما مثال ما) أي المعنى الذي (ثبت اقتضاء لـ)أجل (تصور) حصول (المنطوق به عقلا فـ)ـمنه (قوله تعالى ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾) فإن ظاهره تعلق التحريم بذوات الأمهات أنفسهن وهو محال، إذ التكليف لا يتعلق إلا بالأفعال، وعليه فإن قوله تعالى هذا (يقتضي إضمار الوطء) المحدد بالعادة أنه المقصود (أي حرم عليكم وطء أمهاتكم) وإنما لم يتعلق هذا الحكم بالأمهات أنفسهن (لأن الأمهات عبارة عن الأعيان) أي الذوات، (والأحكام) كما سبق ذكر ذلك (لا تتعلق بالأعيان) ليس لأن ذلك ممتنع شرعا (بل) تقرر

ذلك لأنه (لا يعقل تعلقها إلا بأفعال المكلفين) إذ كيف يمكن أن تحرم الأجسام أنفسها، فالتكليف مقصور على الأفعال (فاقتضى هذا اللفظ) أي القول وهو قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ (فعلا) يكون متعلق هذا الحكم (وصار ذلك الفعل هو الوطء) وعين (من بين سائر الأفعال) الأخرى (بعرف الاستعمال) إذ النساء لا يلبس ولا يؤكلن ولا يشربن، وإنما ينكحن، وعليه فتحريمهن متوجه لهذا الفعل نفسه؛ لهذه الخصوصية القائمة به.

هذا ما يتعلق بهذا المثال، (و)نظيره في ثبوت المقتضى لتحصيل الصحة العقلية (كذلك قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ فإن المضمر في ذلك كله هو ما عينه العرف فيه (أي الأكل) والشرب فإن البهائم والدم مما لا يلبس ولا ينكح، وإنما هما مما يوكل أو يشرب فلذلك كان هذا الفعل هو المقدر والمقتضى هنا من بين سائر الأفعال الأخرى.

والقاعدة الأصولية المقررة -هنا- هي أنه إذا تعين للمقتضى أحد المضمرات كان كظهوره في اللفظ.

(ويقرب منه) أي من هذا الذي ذكر من الآيتين (قوله تعالى ﴿وَسْـَٔلِ الْقَرْيَةَ﴾ أي أهل القرية) وإنما صير إلى هذا التقدير لاستحالة توجيه السؤال لمن لا يعقل وهو هنا القرية التي هي الأبنية المجتمعة، فلزم بمقتضى ذلك صرفه إلى من يعقل مقدرا وهم أهل القرية (ولابد من) هذا المقدر هنا وهو (الأهل حتى يعقل السؤال) ويفهم، وعليه (فلا بد من إضماره) أي تقدير وجوده في هذا القول الإلهي؛ وهو لفظ "القرية"، أو إضمار أن السؤال موجه لهم، ويكون هذا الإضمار حينئذ في النفس وليس في اللفظ، كما في الاستثناء فإن المستثني قد يخرج المستثنى في نفسه قبل أن ينطق بالاستثناء. هذا وجه الفرق بين الإضمارين.

(ويجوز أن يلقب هذا) الذي في هذه الآية ونحوها (بالإضمار دون الاقتضاء والقول في هذا) الموضوع (قريب) فإن تسميته بالاقتضاء أيضا قد يغتفر لما بين المصطلحين من الشبه في الدلالة.

نعم من العلماء من سوى بينهما في المعنى فرأى أنهما لفظان مترادفان لمعنى واحد، ومنهم من يرى أنهما متباينان، قال الزركشي: " فذهب جماعة من الحنفية، منهم أبو زيد الدبوسي إلى عدم المغايرة؛ لأن كلا منهما عبارة عن إسقاط شيء من الكلام، لا يتم الكلام بدونه نظرا إلى العقل أو الشرع أو إليهما، لا إلى اللفظ، إذ اللفظ صحيح منهما، وذهب الجمهور إلى الفرق، ثم اختلفوا في وجه التغاير على أقوال:

أحدها: وبه يشعر كلام الإمام فخر الدين أن الاقتضاء إثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور، ولا يتوقف عليه صحة اللفظ، نحو اصعد السطح، فإنه يقتضي نصب السلم، وهو أمر يتوقف عليه وجود الصعود، ولا تتوقف عليه صحة اللفظ، بخلاف الإضمار فإنه إثبات أمر تتوقف عليه صحة اللفظ، وهذا ضعيف، لأن قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] من باب الإضمار.

ولا يتوقف صحة اللفظ على إضمار الأهل، لأن العقل لا يحيل السؤال من القرية.

وثانيها: ذكره عبد العزيز في " الكشف شرح البزدوي " أن في صورة الإضمار تغيير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر كالأهل في ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] ، بخلاف الاقتضاء، فإنه يبقى الإسناد على حاله، ورد أيضا باتفاق الأصوليين على أن قوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» من باب الاقتضاء مع أنه يتغير الإسناد بالمضمر.

وثالثها: أن المضمر كالمذكور لفظا، ولهذا له عموم، ولهذا لو قال لامرأته: طلقي نفسك، ونوى ثلاثا صحت نيته، إذ المصدر مضمر فيه، فكأنه قال طلقي نفسك طلاقا، وأما المقتضي فليس هو كالمذكور لفظا، وكذا لا يعم، ورد بأنا لا نسلم إضمار المصدر في الأولى، لأنه على خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا لضرورة، ولا ضرورة فيه.

قال الصفي الهندي: والصحيح الفرق بينهما من حيث المعنى واللفظ، أما من حيث المعنى فالمقتضي أعم من المضمر، لأن المقتضي قد يكون مشعورا به للمتكلم، وقد لا يكون، بخلاف المضمر، فإنه لا يكون إلا يكون مشعورا به؛ لأنه اسم مفعول من أضمره المتكلم، فعلى هذا كل مضمر مقتضى، ولا عكس، وأما من حيث اللفظ، فمن وجهين:

أحدهما: أن الإضمار إنما يستعمل حيث يعرفه كل أحد، لأنه عبارة عن إسقاط شيء يدل عليه الباقي، بخلاف الاقتضاء، فإنه قد يحتاج فيه إلى تأمل ونظر.

وثانيهما: أن في صورة الإضمار تغيير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر، وفي الاقتضاء قد يكون كذلك، كقوله: «رفع عن أمتي الخطأ» وقد لا يكون كما في اصعد السطح، وكذلك في اعتق عبدك عني، والحاصل أنهما يفترقان من جهة الغفلة عن الشيء وتغير الإسناد، وهما متحدان في أن المقصود بالكلام لا يتم إلا بهما.

وقال عبد العزيز في " شرح البزدوي ": وجعل الأصوليون منا ومن الشافعية والمعتزلة ما يضمر في الكلام لتصحيحه على أقسام.

أحدها: ما أضمر لضرورة صدق المتكلم، كقوله: «رفع عن أمتي» .

والثاني: ما أضمر لصحته عقلا، كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] .

والثالث: ما أضمر لصحته شرعا، كقوله: اعتق عبدك عني، وشمول مقتضى، ولذلك قالوا في حده: هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق، ثم اختلفوا، فذهب الشافعي إلى القول بجواز العموم في الثلاثة، وبعضهم إلى المنع فيها، وهو أبو زيد وذهب البزدوي وشمس الأئمة السرخسي وصدر الإسلام إلى أن اسم المقتضي يطلق على الثالث فقط، وسموا الباقي محذوفا ومضمرا، وقالوا بالعموم في المضمر دون المقتضي."[1].

هذا ما يتلق ببيان هذا الضرب من المقتبس من اللفظ من حيث فحواه وإشارته وما سيق في ذلك من أقوال معرفية وبحوث.

(١) "البحر المحيط" (٣/ ١٦٠-١٦٢).

(الضرب الثاني: ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ)

هذا هو (الضرب) أي النوع (الثاني) من هذه الأضرب أي الأنواع الخمسة المنطوية تحت جنس المفهوم -كما يرى المصنف-، وهذا الضرب الثاني هو (ما) أي المعنى الذي (يؤخذ من إشارة اللفظ) التابعة لمدلوله ومعناه من غير قصد إليها (لا من) نفس (اللفظ) وذاته باعتبار وضعه (و) هذا المأخوذ من إشارة اللفظ (نعني به ما) أي المعنى الذي (يتبع اللفظ من غير تجريد) أي صرف (قصد إليه) أي إلى إعلام به.

وقد عرف بأنه المعنى الذي لا يقصد وهو في محل النطق، وهذا الضرب من المعنى مما قد يصحب اللفظ، (فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته) بيده وغيرها (وحركته) التي تقوم بجسمه كاضطراب وارتجاف ونحو ذلك (ما لا يدل عليه نفس اللفظ) الذي نطق به (فيسمى) ذلك الذي صدر عنه من الإشارة والحركة ونحوهما (إشارة) دالة على ذلك المعنى الذي اختصت بإفادته (فكذلك قد يتبع ما) أي المعنى الذي (لم يقصد به) أي بذلك اللفظ (ولم يبن عليه) من حيث وضعه.

هكذا بين المصنف بهذا التشبيه حال الإشارة التي تتبع اللفظ إلا أن هذا التشبيه الذي ذكره غير بين، فإن ما يؤخذ من الإشارة يفهم من اللفظ بالتبعية لمعناه الأصلي قصارى الأمر أنه معنى غير مقصود، والإشارة باليد والحركة الجسمية كالاضطراب تفيدان مدلولهما باستقلال عن اللفظ، فالتسوية بين الإشارتين غير بين، إلا أن يقال بأن كليهما منفصل بوجه، فالإشارة الجسدية تفيد من غير أن يدل على مدلولها اللفظ الذي تصحبه، والإشارة الأخرى تدل من غير قصد باللفظ الذي يتبعه إلى المعنى الذي تدل عليه.

نعم قد يقال: إن اللفظ قد تصحبه إشارة تفيد معه معنى فتكون تابعة له بهذا الاعتبار. هذا هو الظاهر في هذا المحل.

خلاصة القول أن هذه الإشارة التي كلامنا فيها هي المعنى الذي يفهم من اللفظ وهو غير مقصود به. هذا ما يتعلق ببيان المعنى الذي يؤخذ من إشارة اللفظ.

(و)أما الأخذ بهذا الضرب من المفهوم والتمسك به في بناء الأحكام فإنه أمر وقع المضي عليه (مثال ذلك تمسك) جمع من (العلماء) منهم مالك والشافعي واعتصامهم (في تقدير) أي بيان مقدار (أقل) زمن (الطهر وأكثر) أمد (الحيض بخمسة عشر يوما بـ)ـما رواه عبد الرحمن بن حاتم من (قوله ﷺ: إنهن) أي النساء (ناقصات عقل ودين فقيل: ما نقصان دينهن، فقال: تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر) أي نصف (دهرها) أي عمرها (لا تصلي ولا تصوم) هكذا يذكر هذا الخبر بألفاظ مختلفة ومعناها واحد، وهو خبر باطل قال الحافظ في "التلخيص: " لا أصل له بهذا اللفظ، قال الحافظ أبو عبد الله بن منده فيما حكاه ابن دقيق العيد في الإمام عنه: ذكر بعضهم هذا الحديث ولا يثبت بوجه من الوجوه، وقال البيهقي في المعرفة هذا الحديث يذكره بعض فقهائنا وقد طلبته كثيرا فلم أجده في شيء من كتب الحديث ولم أجد له إسنادا، وقال ابن الجوزي في التحقيق هذا لفظ يذكره أصحابنا ولا أعرفه، وقال الشيخ أبو إسحاق في المهذب لم أجده بهذا اللفظ إلا في كتب الفقهاء وقال النووي في شرحه باطل لا يعرف، وقال في الخلاصة باطل لا أصل له، وقال المنذري لم يوجد له إسناد بحال وأغرب الفخر بن تيمية في شرح الهداية لأبي الخطاب فنقل عن القاضي أبي يعلى أنه قال ذكر هذا الحديث عبد الرحمن بن أبي حاتم البستي في كتاب السنن له كذا قال وابن أبي حاتم ليس هو بستيا إنما هو رازي وليس له كتاب يقال له السنن.

تنبيه: في قريب من المعنى ما اتفقا عليه من حديث أبي سعيد قال: "أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ فذلك من نقصان دينها" ورواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ: "تمكث الليالي ما تصلي وتفطر في شهر رمضان فهذا نقصان دينها" ومن حديث أبي هريرة كذلك.

وفي المستدرك من حديث ابن مسعود نحوه ولفظه: "فإن إحداهن تقعد ما شاء الله من يوم وليلة لا تسجد لله سجدة".

قلت: وهذا وإن كان قريبا من معنى الأول لكنه لا يعطي المراد من الأول وهو ظاهر من التفريع والله أعلم.

وإنما أورد الفقهاء هذا محتجين به على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما ولا دلالة في شيء من الأحاديث التي ذكرناها على ذلك"[1].

وعلى كل (ف)إن (هذا) القول -الخبر- ما سيق لبيان أقل أمد للطهر ولا أكثر أمد للحيض و(إنما سيق لبيان نقصان الدين) دين النساء (وما وقع النطق) والتلفظ (قصدا إلا) ببيان ذلك والإعلام (به لكن حصل به) أي بهذا البيان (إشارة إلى) بيان (أكثر) أمد (الحيض و) أمد (أقل الطهر) وهو في ذلك كله شطر الدهر -خمسة عشر يوما- (وأنه لا يكون) ما ذكر من الأمدين (فوق شطر الدهر وهو) كما تقدم ذكره (خمسة عشر يوما) ولا يزيد عليه (إذ لو تصور) يعني لو جاز شرعا أو لو أمكن حصول الزيادة (لتعرض لها) ذاكرا لها (عند) ذكر هذا الكلام لأنه (قصد المبالغة في) بيان (نقصان دينها) ولا يتم ذلك ولا يتحقق إلا بذكر أعلى ما يدل على ذلك وأقواه، فلما لم تذكر هذه الزيادة هنا علم أنه لا وجود لها، هذا المثال الأول لهذا التمسك.

---

(١) "تلخيص الحبير" (٢/ ٤٤٣) ومابعدها.

(ومثاله) الثاني (استدلال) الإمام (الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في) حكمه بـ(تنجيس الماء القليل بـ)ـوقوع (نجاسة) فيه وإن كانت (لا تغيره) ولا تبدل أي صفة من صفاته من اللون والطعم والريح، واحتجاجه (بقوله ﷺ: "إذا استيقظ) أي قام وصحا (أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء) إناء الوضوء (حتى يغسلها ثلاثا) يعني ثلاث مرات (فإنه لا يدري أين باتت يده؟") ولفظ البخاري: "فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده؟"، وقد صرح الشافعي باحتجاجه بهذا الحديث على هذا الحكم (إذ قال: لولا أن لقي النجاسة) للماء (ينجس)ـه حقيقة (لكان) باقيا على أصله وهو الإطلاق فإن (توهمها) يعني توهم قيام النجاسة بالماء (لا يوجب) هذا (الاستحباب) لغسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء.

وفي نسخ (لولا أن يقين)، وتقريره هو أن يقال: (لولا أن يقين) ثبوت (النجاسة) في ملاقي الماء (ينجس)ـه وإن لم يغير شيئا من صفاته (لكان) باقيا على أصله وهو الإطلاق، فإن (توهمها لا يوجب الاستحباب).

وقول المصنف باستحباب غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء هو مذهب مالك والشافعي، قال ابن رشد: "اختلف الفقهاء في غسل اليد قبل إدخالها في إناء الوضوء، فذهب قوم إلى أنه من سنن الوضوء بإطلاق، وإن تيقن طهارة اليد، وهو مشهور مذهب مالك والشافعي.

وقيل: إنه مستحب للشاك في طهارة يده: وهو أيضا مروي عن مالك"[1].

هذا هو مثال هذا المعنى الثاني.

(ومثاله) الثالث هو ما صار إليه الجمهور (من تقدير) أي تحديد مقدار (أقل مدة الحمل بستة أشهر أخذا من قوله تعالى ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾) قال

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١/ ١٦)

ابن عباس إذا حملت تسعة أشهر أرضعت واحدا وعشرين شهرا، وإن حملت ستة أشهر أرضعت أربعة وعشرين شهرا (و) هذا تمام بيانه مدرك من أنه تعالى (قد قال في موضع آخر) وهو سورة لقمان (﴿وَفِصَالُهُۥ فِي عَامَيۡنِ﴾)، فإذا ضم معنى هذه الآية إلى معنى تلك الآية الأخرى حصل هذا الحكم وتحقق وجوده وإن لم يكن مقصودا من هذا القول الإلهي، وقد روي أن عثمان قد أتي بامرأة قد ولدت لستة أشهر، فأراد أن يقضي عليها بالحد فقال له علي: ليس ذلك عليها، قال تعالى: ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًاۚ﴾ وقال تعالى: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ﴾ فالرضاع أربعة وعشرون شهرا، والحمل ستة أشهر، فرجع عثمان عن قوله ولم يحدها. هذا هو مثال هذا المعنى الثالث.

(ومثاله) الرابع (المصير) والذهاب (إلى أن من وطئ بالليل في رمضان فأصبح جنبا) وقام به الحدث الأكبر -سواء كان ذلك عن عمد أو عن غيره- (لم يفسد صومه) وإنما وقع المصير إلى هذا الحكم (لأنه) قد أشير إليه في القرآن فقد (قال تعالى ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾، وقال سبحانه ﴿فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾) فرخص لهم في الأكل والشرب والجماع بعد أن كان ذلك محرما على ما هو ظاهر قوله تعالى هذا: " أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم"، قال القرطبي: " لفظ "أحل" يقتضي أنه كان محرما قبل ذلك ثم نسخ. روى أبو داود عن ابن أبي ليلى قال وحدثنا أصحابنا قال: وكان الرجل إذا أفطر فنام قبل أن يأكل لم يأكل حتى يصبح، قال: فجاء عمر فأراد امرأته فقالت: إني قد نمت، فظن أنها تعتل فأتاها. فجاء رجل من الأنصار فأراد طعاما فقالوا: حتى نسخن لك شيئا فنام، فلما أصبحوا أنزلت هذه الآية، وفيها ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ﴾.

وروى البخاري عن البراء قال: كان أصحاب محمد ﷺ إذا كان الرجل صائما

فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي، وأن قيس ابن صرمة الأنصاري كان صائما- وفي رواية: كان يعمل في النخيل بالنهار وكان صائما- فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال لها: أعندك طعام؟ قالت لا، ولكن أنطلق فأطلب لك، وكان يومه يعمل، فغلبته عيناه، فجاءته امرأته فلما رأته قالت: خيبة لك! فلما انتصف النهار غشي عليه، فذكر ذلك للنبي ﷺ فنزلت هذه الآية: " أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم" ففرحوا فرحا شديدا، ونزلت: " وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر". وفي البخاري أيضا عن البراء قال: لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله، وكان رجال يخونون أنفسهم، فأنزل الله تعالى: " علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم". يقال: خان واختان بمعنى من الخيانة، أي تخونون أنفسكم بالمباشرة في ليالي الصوم. ومن عصى الله فقد خان نفسه إذ جلب إليها العقاب. وقال القتبي: أصل الخيانة أن يؤتمن الرجل على شيء فلا يؤدي الأمانة فيه. وذكر الطبري: أن عمر رضي الله تعالى عنه رجع من عند النبي ﷺ وقد سمر عنده ليلة فوجد امرأته قد نامت فأرادها فقالت له: قد نمت، فقال لها: ما نمت، فوقع بها. وصنع كعب بن مالك مثله، فغدا عمر على النبي ﷺ فقال: أعتذر إلى الله وإليك، فإن نفسي زينت لي فواقعت أهلي، فهل تجد لي من رخصة؟ فقال لي: (لم تكن حقيقا يا عمر) فلما بلغ بيته أرسل إليه فأنبأه بعذره في آية من القرآن. وذكره النحاس ومكي، وأن عمر نام ثم وقع بامرأته، وأنه أتى النبي ﷺ فأخبره بذلك فنزلت: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾"(١).

---

(١) "الجامع لأحكام القرآن" (٢/ ٢٨١-٢٨٢).

(ثم) إنه سبحانه (مد) هذه (الرخصة) كما تقدم ذكر ذلك (إلى أن يتبين ﴿ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾) وبذلك (ف)ـإنه (تشعر) هذه (الآية) بجواز الأكل والشرب والجماع في جميع الليل من أوله إلى آخره (و) مقتضى ذلك جواز إصباح الشخص الصائم جنبا، وأن ذلك لا يفسد صومه لأن (من فعل ذلك) وهو الجماع (في آخر) جزء من (الليل استأخر غسله إلى النهار) حين تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر وما بعده (وإلا) بأن منع هذا الإصباح (وجب أن يحرم الوطء في آخر جزء من الليل) ويحدد (بمقدار ما يتسع للغسل) من الزمان وهو مالم يرد، بل المشروع الجاري به العمل هو خلافه.

وقد اعترض العلامة اللقاني على قول المحلي هنا وهو قول الأصوليين هنا جميعا: الليل في هذه الآية صادق بآخر جزء منه، فقال في ذلك: " هذا مبني على أن الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس إلى طلوع الفجر، وبأبعاضه، وليس كذلك، بل حقيقته الأول فقط، فلو قال الصادق بالجماع في آخر جزء منه لكان صحيحا".

وقد أجاب العبادي بأنه يجوز أن يكون الصدق هنا بمعنى التحقق، إذ الصدق تارة يكون بمعنى الحمل، وأخرى بمعنى التحقق، كما هو متقرر في محله، والمعنى أن الليل متحقق بآخر جزء منه أي مع آخر جزء إذ يصدق لغة وعرفا عند بقاء جزء منه أن الليل متحقق موجود، وأن الفاعل حينئذ فاعل في الليل"[1]. هذا هو المثال الرابع.

ومثاله الخامس ما أخذ من قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ﴾ من أن الكفار يملكون أموال المسلمين بالاستيلاء عليها لأن من وصفوا في هذه الآية

(١) ابن القاسم العبادي "الآيات البينات" (٢/ ١٨).

بالفقراء هو أغنياء في بلدهم، ولكن أموالهم استولى عليها الكفار، فصاروا بذلك فقراء، فلو كانت هذه الأموال باقية في ملكهم ما وصفوا بالفقراء، وهذا حكم لم يلفظ به ولكنه مدرك بالإشارة إليه.

وفي هذه المسألة قال الزركشي: "ومثلها الحنفية بقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨] الآية. فإنه يدل على أن الكفار يملكون أموال المسلمين بالاستيلاء بطريق الإشارة إليه، أي بطريق التبعية من غير قصد إلى بيانه، إذ الآية سيقت لبيان استحقاقهم سهما من الغنيمة، لا لبيان أن الكفار يملكون أموال المسلمين بالاستيلاء، لكن وقعت الإشارة إليه من حيث إن الله سماهم فقراء، مع إضافة الأموال إليهم. والفقير: اسم لعديم المال، لا لمن لا تصل يده إليه مع كونه مالكا له، فلو كانت أموالهم باقية على ملكهم لكانت التسمية المذكورة مجازا، وهو خلاف الأصل. وضعف بأن التسمية وإن دلت على ما ذكروه لكن إضافة الأموال إليهم تدل على بقاء ملكهم، إذ الأصل في الإضافة الملك، فليس حملهم الإضافة على التجوز، وإجراء التسمية المذكورة على الحقيقة أولى من العكس."[1].

هذه جملة من الأمثلة، وليس هذا الذي ذكر هو محل هذا المعنى وحده.

(فـ)ـإن (هذا) الذي مثل به من هذه الأحكام (وأمثاله مما يكثر) في الأحكام الفقهية، (ويسمى) كما تقدم ذكر ذلك (إشارة اللفظ)، وما يفيده به اللفظ يسمى دلالة الإشارة.

وأغلب الأصوليين يجعلونها محل القول حين كلامهم في هذا الشأن -الإشارة- ويختار من يتحدث عنها أن يجعلها من المنطوق ويفسرها بأنها ما دل على معنى غير مقصود وهو محل النطق. قال المحلي في شرح

---

(١) "البحر المحيط" (٤/ ٧).

جمع الجوامع: " فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذي لم يقصد به تسمى دلالة إشارة"[1].

وقد يعرفها من يجعلها من المفهوم، ما أفهم معنى غير مقصود باللفظ ولكنه لازم عنه.

هذا منتهى القول في هذا الضرب الثاني من فن المفهوم -الفحوى-.

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (١/ ٣١٦)

(الضرب الثالث: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب)

يعني أن هذا هو (الضرب الثالث) من الأضرب الخمسة التي تنوع إليها المفهوم -الفحوى- وهذا الضرب هو (فهم التعليل من إضافة) أي إسناد (الحكم إلى الوصف المناسب) له، وتعرف هذه المناسبة بالمصلحة، وعليه يعرف هذا الوصف بأنه: ما يتوقع حصول المصلحة عقبه لرابط ما عقلي.

والدلالة التي تدل على ذلك في الكلام هي هذه الإضافة، ويعبر عنها بالاقتران، وبذلك تعرف هذه الدلالة بأنها: الاقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا.

وبناء على ذلك يفهم منه أن ذلك الوصف هو علة هذا الحكم المقترن به، وذلك أمر معهود استفادته من هذا الضرب من القول. هذا هو تعريف هذا الضرب من المفهوم.

أما مثاله فـ(كقوله تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾، و)قوله تعالى (﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ فإنه كما فهم) منه (وجوب القطع) للسارق (والجلد) للزاني (وهو) الحكم (المنطوق به) والمصرح به (فهم) منه كذلك (كون السرقة والزنا علة لـ)ـهذا (الحكم) اللام للجنس فيشمل معناه الحكمين، ومثل هذا يقال في لفظي السرقة والزنا المذكورين إذ أصل الكلام كون السرقة والزنا علتين لهذين الحكمين، فالسرقة علة القطع والزنا علة الجلد. (و) هذا الذي ذكر من العلتين (كونه علة) للحكم المذكور معنى (غير منطوق به لكن يسبق إلى الأذهان) ويرد عليها (من) جهة (فحوى الكلام) أي مفهومه عند سماع هاتين الآيتين.

(و) مثل قوله تعالى المذكور (قوله تعالى) الدال على المدح والثناء؛ وذلك كقوله سبحانه (﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ١٣ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ ١٤﴾) فإنه يفهم منه أن

البر هو علة ذلك النعيم، وأن الفجور هو علة المصير إلى الجحيم، فيكون معنى إن الأبرار لفي نعيم (أي لبرهم) أي طاعتهم وعبادتهم وإخلاصهم فيها، وإن الفجار لفي جحيم (لفجورهم) وعصيانهم ربهم.

(و)هذا الذي تقرر في هذه الآية من إفادة التعليل والدلالة عليه هو (كذلك) الذي يتقرر في (كل ما خرج مخرج الذم) كقوله تعالى ﴿أَلَآ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ﴾ (والمدح) كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ (والترغيب) كقوله تعالى: ﴿وَلْيَعْفُواْ وَلْيَصْفَحُوٓاْۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ﴾ (والترهيب) كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾، فهذا كله يفهم أن علل هذه الأحكام هي هذه الأوصاف المقترنة بها في القول.

(و) كما يجري هذا في النص الشرعي يجري في الكلام العادي (كذلك) ومن ذلك ما (إذا قال) قائل (ذم) الشخص (الفاجر وامدح) الشخص (المطيع) ربه (وعظم) الشخص (العالم فـ)ـإن (جميع ذلك يفهم منه التعليل) لهذه الأحكام (من غير نطق به) وإنما يفهم من الاقتران بين كل حكم وما اقترن به من وصق يتبادر إلى الذهن أنه علته، وإن لم يصرح به، ولكن تعليق الحكم بالمشتق يوذن بعلية ما منه الاشتقاق، وهذه قاعدة جارية في هذا المقام.

(و) هذا الضرب من المفهوم الذي سميناه بالإشارة (قد يسمى إيماء وإشارة كما يسمى فحوى الخطاب) ومفهومه (ولحنه) وكل ذلك يتأتى لك إطلاقه عليه (وإليك) يعني لك (الخيرة في تسميته) بما تشاء من ذلك كالتنبيه (بعد الوقوف على جنسه) وفهمه وما به ينفصل عن أقسام الكلام الأخرى والوقوف على (حقيقته) التي تميزه عما قد يشتبه به.

وهذا الضرب من المفهوم محل إيراده وبسط القول فيه هو باب مسالك العلة، إذ هو مسلك من مسالكها، ويعبر عنه بمسلك دلالة الإيماء والتنبيه، وهو خمسة أصناف، وسيأتي الكلام عليه في محله مفصلا.

هذا منتهى القول في هذا الضرب الثالث من الفحوى والإشارة.

(الضرب الرابع:

فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده)

يعني أن هذا هو (الضرب الرابع) من هذه الأضرب الخمسة من الفحوى وهذا الضرب هو (فهم) المعنى (غير المنطوق به من) المعنى (المنطوق) به ويكون ذلك الفهم حاصلا (بدلالة سياق الكلام ومقصوده) أي ما قصد به من معنى، ويكون ذلك إما بالأولوية أو بالمساواة.

وتعبير المصنف -هنا- وفي الضرب السابق بالفهم يؤول بالمفهوم، فيقال هنا مثلا: الضرب الرابع هو المعنى المفهوم غير المنطوق به المدرك من المنطوق به بدلالة السياق وما قصد من الكلام.

وقبل سوق القول في إيراد أمثلة هذا الضرب نورد أمورا يتمهد بها القول إلى ذلك، منها:

أولا: أن هذا الضرب من الفحوى -على حد تعبير المصنف- قد عرف بتعريفات أخرى غير هذا الذي ذكره، ومن ذلك:

أ- ما فهم من اللفظ في غير محل النطق.

ب- ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق من حكم ومحله.

وقد اعتيد تسمية هذا المفهوم، وإن كان لفظ المفهوم في الأصل ينطلق على كل ما فهم من اللفظ، سواء كان حاصلا باللفظ المنطوق به نفسه أو بما يتبعه، وإنما كان كذلك لأنه اسم مفعول من الفهم، لكن اصطلحوا على تخصيصه بهذا الضرب، وهو هذا المفهوم المجرد الذي يستند إلى المنطوق به، ولكنه يفهم منه من غير تصريح بالتعبير عنه، بل له استناد إلى طريق عقلي.

ثانيا: أن المفهوم من حيث هو ينقسم إلى مفهوم موافقة وإلى مفهوم مخالفة، وكلامنا هنا في الأول، فهو المقصود بهذا الضرب الرابع.

ثالثا: أن الناس اختلفوا فيما يطلق على هذا المفهوم، فمنهم من يطلق عليه مفهوم موافقة، وموافقة، والموافقة، ومنهم من يطلق عليه هذا الذي ذكر، ويطلق عليه فحوى الخطاب، ومنهم من يفصل فيسمي الأقوى بالفحوى، والمساوي بلحن القول، أو لحن الخطاب، وغير ذلك مما قد تلفيه مسطورا في كتب هذا الفن، فليتنبه لهذا الأمر.

رابعا: أن الظاهرية لا يقولون بهذا المفهوم، ويوردون في هذا الشأن عبارتهم المشهورة: "اللفظ لا يعطيك إلا ما فيه".

خامسا: أنه وقع الخلف في مأخذ هذا المعنى الذي هو مفهوم الموافقة؛ فوردت في ذلك أقوال منها:

أ- أنه مأخوذ من اللفظ نفسه باعتبار أن ذلك اللفظ منقول بالعرف إلى معنى عام يشمل المنطوق والمفهوم، فلفظ "أف" مثلا في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ منقول إلى "لا تؤذهما"، فالمنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي إلى الدلالة المنع من أنواع الأذى.

ب- أنه مدرك من جهة الدلالة اللغوية نفسها بحيث دل على هذا التحريم لغة وأنه لا نقل في لفظه بل هو جار مجرى المنطوق به، وعلى هذا الجمهور.

ج- أنه مدرك بالسياق والقرائن، قال الزركشي: "وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالي، وابن القشيري، والآمدي، وابن الحاجب، والدلالة عندهم مجازية من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعم".

قال المازري: "والقائلون بهذا شرطوا كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به".

د- أنه مدرك بالقياس وهذا مذهب الشافعي -رَحِمَهُ اللَّهُ- ورد عليه بأن سامع قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ -مثلا- يفهم منه النهي عن الضرب وإن لم ينظر في طرق القياس، ويؤمن بذلك، وإن لم يؤمن بالتعبد بالقياس، وهذا أيضا مذهب الإمامين الرازي وإمام الحرمين، نسبه إليهما ابن السبكي في "جمع الجوامع"، وهو كذلك مذهب أكثر الشافعية.

سادسا: أنه قد قسم بعضهم هذا المفهوم إلى قطعي وهو المعبر عنه بالأولى وإلى ظني وهو ما يطلق عليه المساوي، ومنهم ما لا يقبل إلا الأولى منه، ويجعل الأولوية شرطا في قبوله، والجمهور على خلاف ذلك، بل المساوي أيضا مقبول.

هذه جملة من الأمور يتبن بها هذا الضرب من المعنى، ويتحقق بها تصوره.

وإذ قد نجز هذا فإننا ننتقل إلى التمثيل له -أي لمفهوم الموافقة هذا- فنقول:

أما مثاله فهو (كفهم تحريم الشتم) للوالدين (والقتل والضرب) لهما من وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾، فهذه الأحكام كلها -تحريم هذا القتل وهذا الضرب، وهذا الشتم- مفهومة من لفظة "أف" نفسها بدلالة السياق والقصد -كما هو مذهب المصنف في هذا الشأن- وبالدلالة اللغوية عند من يقول بأن هذا مدرك من جهة اللغة، وبالقياس عند من يرى أنه ثابت بالقياس.

لكن من ينكر هذا كله -كالظاهرية- يرى أن هذه الأحكام قد علمت من أدلة أخرى فيها الأمر بالإحسان للوالدين؛ كقوله تعالى: " وبالوالدين إحسانا" ونحوه، لا من هذه الآية نفسها. وهذا ما قرره إمام الحرمين -أيضا- فقد قال

في ذلك: "فقال قائلون كل ما دل من جهة الموافقة من حيث أشعر الأدنى بالأعلى فهو معترف به.

وذهب المنتمون إلى التحقيق من هؤلاء إلى أن الفحوى الواقعة نصا مقبولة قطعا وليس ثبوتها من جهة إشعار الأدنى بالأعلى ولكن مساق قوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ إلى مختتم الآية مشتمل على قرائن في الأمر بالتناهي في البر يدل مجموعها على تحريم ضروب التعنيف وليس يتلقى ذلك من محض التنصيص على النهي عن التأفيف إذ لا يمتنع في العرف أن يؤمر بقتل شخص وينهى عن التغليظ عليه بالقول والمواجهة بالقبيح. وضابط مذهب هؤلاء أن المقطوع به يستند إلى قرائن مجتمعة ولا سبيل إلى نفي القطع، وما يتطرق إليه الظنون فهو من المفهوم المردود عندهم وإن كان مقتضيا للموافقة عند القائلين بالمفهوم"(١).

وقال الأبياري: "فإن قيل: هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى.

قلنا: إذا وقع الاعتراف بأن مجرد اللفظ لا يقتضي ذلك، وإنما هو مفهوم من أمر زائد على اللفظ، فلا حجر في العبارة.

فإن قيل: هو ملتقى من القياس.

قلنا: ليس كذلك، فإنه لو كان من القياس، لتوقف فيه منكرو القياس، ولكنا لا نفهمه قبل ورود الشرع بالقياس، وأهل اللغة، بل أهل كل لغة يفهمون من هذا السياق كمال التعظيم، وتمام الاحترام، ومجرد اللفظ لا يقتضيه، إذ قد يؤمر بقتل الرجل العظيم، وينهى عن مواجهته بالإهانة والقول القبيح. وقد يحلف الحالف ويقول: والله ما أكلت له لقمة، ويكون قد أحرق ماله أو ضيعه،

(١) "البرهان" (١/ ١٦٦-١٦٧).

فلا يحنث. وهذا قد يسمى مفهوم الخطاب، وقد يسمى فحوى الخطاب، والخطب في اللفظ قريب إذا اعترف أن التأفيف ليس عبارة عن نفي الأذية على الإطلاق."[1].

وقال ابن حزم ما مضمونه هذا الكلام نفسه، ثم قال: "ومن البرهان الضروري على أن نهي الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه "أف" ليس نهيا عن الضرب ولا عن القتل ولا عما عدا الأف أن من حدث عن إنسان قتل آخر أو ضربه حتى كسر أضلاعه وقذفه بالحدود وبصق في وجهه فشهد عليه من شهد ذلك كله فقال الشاهد: إن زيدا يعني القاتل أو القاذف أو الضارب قال لعمرو: "أف"؛ يعني المقتول أو المضروب أو المقذوف لكان بإجماع منا ومنهم كاذبا آفكا شاهد زور مفتريا مردود الشهادة فكيف يريد هؤلاء القوم منا أن نحكم بما يقرون أنه كذب؟ فكيف يستجيزون أن ينسبوا إلى الله تعالى الحكم بما يشهدون أنه كذب؟ ونحن نعوذ بالله العظيم من أن نقول: إن نهي الله عَزَّوَجَلَّ عن قول "أف" للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف فالذي لا شك فيه عند كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية أن القتل والضرب والقذف لا يسمى شيء من ذلك "أف" فبلا شك يعلم كل ذي عقل أن النهي عن قول "أف" ليس نهيا عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف وأنه إنما هو نهي عن قول "أف" فقط"[2].

نعم، هذا هو الراجح في هذه المسألة؛ وهو أن مأخذ هذا الحكم الذي هو تحريم الضرب وما معه هو الآية الدالة على وجوب التناهي في بر الوالدين والإحسان إليهم، لا الآية الدالة على النهي عن قول "أف" للوالدين، والذي

(١) "التحقيق والبيان" (٢/ ٢٩٧-٢٩٨).

(٢) "الإحكام" (٧/ ٥٩).

يقضي بذلك على حسم أنه لا تناقض بين قول القائل: اضربه ولا تقل له أف، فلو كان "أف" يستلزم الضرب لتناقض هذا الكلام.

وما ذكره المصنف من أن مدرك هذا الحكم هو السياق والقصد من اللفظ الدال على ذلك قريب من هذا، إن لم يكن هو نفسه، هذا بيان حال هذا المثال وما تقرر فيه من بحث أصولي.

(و)المثال الثاني (فهم تحريم) أخذ (مال اليتيم) وهو من مات أبوه وهو دون البلوغ، (و) تحريم (إحراقه وإهلاكه) أي إتلافه بتصييره غير صالح للانتفاع أو إذهاب ذاته بما يحصل به ذلك، وإدراك هذا الحكم (من قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾) فالمنطوق به هنا هو تحريم الأكل، والمفهوم منه تحريم ما ذكر من الإتلاف والأخذ له؛ يعني تحريم تضييعه كغصبه وسرقته، وتحريم إتلافه بإحراقه أو إغراقه مثلا، وإنما كان هذا مفهوما من هذا المنطوق لأنه مساو له من حيث تحقق حصول الضرر بذلك كله بلا فرق.

هكذا يقرر القول في وجه الاستدلال بهذا المثال، وقد أورده ابن السبكي على هذا الوجه؛ وهو أن تحريم الأكل منطوق وما سواه من الأحكام الأخرى مفهوم، لكن اعترضه العلامة اللقاني قائلا: "تحريم الأكل غير منطوق على رأي المصنف والشارح؛ لأنه لم ينطق به، بل بملزومه؛ وهو التوعد، فلا يصدق أن المفهوم موافق للمنطوق ولا مساو له. نعم هو منطوق غير صريح على رأي القوم لأنه حكم غير مذكور من أحكام محل النطق وهو أكل مال اليتيم وعليك بالمحافظة على مراد القوم وقد يتمحل بأنه مذكور كناية لأن ﴿يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه".

هذا ما اعترض به اللقاني هنا.

وقد أجاب ابن قاسم العبادي عن ذلك قائلا: " وأقول: أما قوله: "غير منطوق على رأي المصنف والشارح إلخ" فقد أجاب عنه بقوله فيما بعد "وقد يتمحل الخ"، لكن وصفه بالتمحل غير صحيح لا منشأ له إلا انحراف المزاج والتعصب الفاسد، لأن وصفه بذلك إن كان من حيث مجرد كونه كناية فهو غير صحيح كما هو معلوم، وكيف يصح وصف الكناية التي هي أبلغ من الصريح -كما صرح به الأئمة- بالتمحل؟ وإن كان من حيث إن الآية لا تقبل الحمل على الكناية فهو غير صحيح أيضًا لظهور أنه لا مانع من حمل الآية على الكناية فإن التوعد على الشيء يستلزم تحريمه فيكون التحريم لازم المعنى، واستعمال اللفظ فيه مما لا مانع منه ولا معنى للكناية بهذا المعنى إلا استعمال اللفظ في لازم معناه مع جواز إرادة معناه مع اللازم. وإن كان من حيث إن الدلالة على التحريم حينئذ التزامية ودلالة الالتزام هي المنطوق الغير الصريح كما قال العضد وغير الصريح بخلافه وهو مما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له، فيدل عليه بالالتزام انتهى. فجوابه أن المولى التفتازاني صرح في شرح الشمسية فيما إذا استعمل اللفظ في جزء معناه أو لازمه مجازاً لعلاقة الجزئية واللزوم بأن الدلالة حينئذ مطابقية وهو محصل كلامه في المطول في أول فن البيان وإن نازعه السيد بشيء أجاب عنه غيره كما هو معلوم بالوقوف على كلامه وكلام من تأخر عنه ممن تكلم على المطول، ولولا خوف الإطالة لاستوفينا جميع ذلك وأوضحناه. والكناية بهذا المعنى مجاز كما يفيده كلام المطول والمختصر كما بسطنا ذلك في محل آخر من كتابنا هذا، فتكون دلالتها مطابقية فلا تكون هي من قبيل المنطوق غير الصريح بل من قبيل المنطوق الصريح كما قال العضد. فالصريح ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن انتهى"(١) .

---

(١) "الآيات البينات"(٢/ ٢١).

وهـذا الـذي ذكـره اللقـاني اعـتراض قـوي، ومـا أجيـب بـه عنـه لا يخلو من تكلف.

ثم إن من يرى أنه لا مفهوم موافقة في الكلام سيقرر هذا المثال على الوجه الـذي تـم تقرير المثـال الأول عليه وهو أنه لا تلازم بيـن هذه الأحكام وتحريم الأكل فإنـه لا تعـارض بيـن قول القائل: لا تأكل مال زيـد -مثلا- ولكن أحرقه -مثلا- وهـذا دليـل علـى أن مفـاد النهـي الأول لا علاقـة لـه بتحريـم الإحراق ونحـوه، والدليـل على ذلك صحـة هذا الـكلام وخلوه من التعـارض، فلو قال لـه: لا تـأكل مـال زيـد، ثـم قال لـه كله، فإنه قد سـاق كلاما متناقضـا بعضه يهدم بعضـا، فالممنـوع فيـه صـار مأمورا بـه، ولا سـبيل إلـى الجمع بينهمـا، بخلاف القول الأول، فإنه خلو من هذا كله.

هذا هو المثال الثاني وما تقرر فيه من قول معرفي أصولي.

(و) المثـال الثالـث (فهـم مـا وراء الذرة) مـن الذرتين فمـا فوقهما (و)فهم مـا فـوق الدينار وهـو الديناران فما فوق؛ الأول مفهوم (مـن قوله تعالى: " فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره")، والثاني مفهوم (من قوله تعالى ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾).

وبيـان ذلـك في المثـال الأول: أنه إذا كان عامل مثقـال الذرة من الخير يرى هذا المثقال بمعنى أنه تعالى يجزيه عنه، فرؤيته لما فوقه من المثقالين فصاعدا مـن بـاب أولـى، فجزاؤه تعالـى له على ذلـك من بـاب أولى، وبهذا تكون هذه الآيـة قـد أفادت حكميـن: الأول منهما منطوق به؛ وهـو المجازاة على المثقال مـن الخيـر، والثاني مفهوم وهو المجـازاة على ما فوق المثقال من الخير، وهذا الذي قيل في الخير يقال في الشر أيضا فلا فرق.

وبيانه في المثال الثاني أن من لا يؤدي الدينار المستأمن هو عليه غير مؤد لما فوقه من الدينارين فما فوقهما من باب أولى، وعليه فإنه قد فهم هنا حكمان: أحدهما: أن ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ هذا هو الحكم المنطوق به.

ثانيهما: هو أن هذا الذي لا يؤدي هذا الدينار ﴿إِن تَأْمَنْهُ﴾ بما فوق الدينار -كدينارين مثلا- ﴿لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ من باب أولى وأحرى، وهذا هو الحكم المفهوم، وما قيل في هذا يقال عكسه فيمن يؤدي القنطار إن تأمنه عليه، فإن أداءه للقنطار يفهم أن أداءه لما تحته من باب أولى.

هذا ما قرر به ما أخذ من الأحكام من هذا المثال الثالث.

وقد رد ابن حزم هذا كله -بعدما قال إن القنطار لا يفهم منه إلا القنطار-: " وبرهان عن ذلك أنه لو شهد شاهدان لزيد أن له على عمرو قنطارا وكان في علمهما الصحيح أن له عليه قنطارين أو أكثر من قنطار أو أقل من قنطار لكانا شاهدي زور كذابين آفكين وما علمنا من طبيعة البشر أحدا يفهم من قول القائل أخذ لي عمرو قنطارا أنه أخذ له أكثر من قنطار ومدعي هذا مفتر على اللغة ومكابر للحس داخل في نصاب الموسوسين مبطل للحقائق ويقال له لعله تعالى إذ ذكر سبع سموات إنما أراد بها خمس عشرة أو أكثر من ذلك وهذا هو بطلان الحقائق وفساد العقل على الحقيقة.

وأما الآية التي فيها ذكر الدينار والقنطار في ائتمان أهل الكتاب فقد أخبرنا تعالى أنهم يقولون أو من قال منهم: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ﴾ ففي هذا استجازة أهل الكتاب لخون أماناتنا قلت أو كثرت وقد علمنا بضرورة العقل والمشاهدة وعلم الناس قبل نزول هذه الآية المذكورة أن في أهل الكتاب وفي المسلمين أوفياء يفون بالقليل والكثير وغدرة يغدرون بالقليل والكثير لأن هذا

من صفات الناس وأن في الناس من يفي بالقليل تصنعا ويخون الكثير رغبة وأن فيهم من يغدر بالقليل خسة نفس واستهانة ويفي بالكثير مخافة الشهرة أو انقطاع رزقه إن كان لا يعيش في مكسبة إلا بائتمان الناس إياه وهذا كله موجود مشاهد معلوم بالحس.

فإن قالوا فما فائدة الآية إذن؟

قيل لهم -وبالله تعالى التوفيق-: الفائدة فيها عظيمة فأول ذلك الأجر العظيم في تلاوتها، وفي التصديق أنها من عند الله عَزَّوَجَلَّ، وأيضا فالتنبيه لنا على التفكر في عظيم القدرة في ترتيبه لنا طبائع الناس؛ فمنهم الوفي الكافر والخائن الكافر، وأيضا فائتمانهم على المال فإن ذلك مباح لنا إذا قدرنا فيهم الأمانة، وإبطال قول من منع من الوصية إليهم بالمال"[1].

ثم قال مثل هذا في شأن مثقال الحبة من الخير والشر من حيث إن ذلك كله معلوم من أدلة أخرى خارجية.

هذا ما يتعلق بهذا المثال الثالث.

(و)المثال الرابع (كذلك) مثل هذه الأمثلة المتقدمة وهو (قول القائل: ما أكلت له برة) وهي واحدة البر (ولا شربت له شربة ولا أخذت من ماله حبة فإنه) أي هذا القول (يدل على نفي) التصرف بالأخذ أو الأكل أو الشرب في(ـما وراءه) أي فوقه، وأكثر منه من باب أولى.

وهذا الكلام يقرر على سنن ما تقدم في تقرير الأمثلة السابقة.

(فإن قيل): أنتم سميتم (هذا) مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب وما هو إلا (من قبيل التنبيه بـ)ـالحكم (الأدنى على) الحكم (الأعلى) منه، أو بالوصف الأدنى مناسبة للحكم على الوصف الأعلى مناسبة له.

---

(١) "الإحكام" (٧/ ٦٠).

(قلنا) هذا شأن اصطلاحي و(لا حجر في التسمية) ووضع المصطلحات على هذا المعنى وغيره مادامت المناسبة حاصلة في ذلك (لكن) فيما يتعلق بهذا المفهوم (يشترط أن يفهم) ويعلم (أن)ـه بـ(ـمجرد ذكر الأدنى) من الأحكام أو العلل التي توجد عندها (لا يحصل هذا التنبيه) ولا يدرك ما في ذلك من الإيماء (ما لم يفهم الكلام) الدال على ذلك المفهوم الذي هو التنبيه، (وما سيق له) هذا الكلام من معنى، ففهم ذلك شرط في درك مفهوم الموافقة، وهذا أمر يشهد عليه الواقع (فلولا معرفتنا بأن) هذه (الآية) التي ورد فيها النهي عن التأفيف (سيقت لـ)ـإيجاب (تعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب) لهما (و) كذلك (القتل) أي قتلهما، ولا أدركنا ذلك (من منع التأفيف) والنهي عنه، إذ النهي عن التأفيف وتحريمه لا يدل على تحريم الضرب والقتل (إذ) قد (يقول السلطان) لرئيس جنده مثلا (إذا أمر)ـه (بقتل) عظيم يحترم كـ(ـملك: لا تقل له أف لكن اقتله) ثم إنه لا يوجد في كلامه أي تناقض أو تخصيص لمعنى عام ورد في قوله هذا.

(و) كذلك (قد يقول) قائل (والله ما أكلت مال فلان ويكون) في واقع الأمر (قد أحرق ماله) أو أغرقه ومع ذلك يكون صادقا في يمينه هذه (فلا يحنث) لأن ما حلف عليه هو الذي حصل في الخارج فيمينه لم تخالفه، ومقتضى هذا أن إيقاع الأكل غير مستلزم إيقاع الحرق ونحوه من المتلفات، ولو استلزم ذلك لكان هذا الحالف حانثا وهو بهذا الحال، وهو ما لم يحصل بالإجماع. هذا ما تقرر في هذا المقام.

(فإن قيل) يعني فإن قال قائل ممن يقولون: إن مدرك هذا المفهوم هو القياس: إن (الضرب) يعني ضرب الوالدين (حرام قياسا على) ما ثبت من حكم في (التأفيف) وهو التحريم (لأن التأفيف إنما حرم لـ)ـما فيه من (الإيذاء) المركب من الإيلام البدني والنفسي (وهذا) أي الضرب (الإيذاء) الذي فيه، أو

(وهذا الإيذاء) الذي في الضرب (فوقه) أي فوق الإيذاء الذي في التأفيف لشدة الإيلام الذي في الضرب بالإضافة للإيذاء الذي في التأفيف.

(قلنا) جوابا عن هذا: (إن أردت بكونه) أي كون مدرك هذا المفهوم (قياسا) شرعيا الذي هو القياس الفقهي بمعنى (أنه محتاج) في بنائه (إلى تأمل) أي إعمال نظر في شروطه (و)إلى (استنباط علة) جامعة بين المقيس والمقيس عليه (فـ)ـإن ذلك غير صحيح بل (هو خطأ، وإن أردت) بذلك -وهو كونه قياسا- (أنه) أي أن المفهوم (مسكوت) عن و(فهم من) معنى (منطوق) أي مصرح به (فـ)ـإن قولك هذا (هو) قول (صحيح) لكن (بشرط أن يفهم) ويعلم (أنه) أي هذا المعنى المفهوم من حيث الرتبة في الإدراك (أسبق إلى الفهم من) المعنى (المنطوق أو هو معه) من حيث الورود إلى الفهم (و) بذلك فإنه (ليس متأخرا عنه).

هذا بيان حال هذا المفهوم وبيان مدركه في القول وما سيق في شأن ذلك من قول معرفي.

(و)إذ قد أنجز هذا لم يبق إلا أن ننبه على أن (هذا) الضرب من المفهوم (قد يسمى مفهوم الموافقة) والموافقة (وقد يسمى) كذلك (فحوى اللفظ) وفحوى الخطاب، ولكل فريق من أهل هذا الفن ممن يخالفوننا في هذا الاصطلاح (اصطلاح آخر) فمنهم من يسميه مفهوم الخطاب مطلقا سواء كان أولى من المنطوق أو مساويا وعلى هذا ابن فورك ومن تبعه، ومنهم من يسمي الأولى فحوى الخطاب، ويسمى المساوي بلحن الخطاب، ومنهم من يسمي كلا المفهومين -المساوي والأولى- بفحوى الخطاب ولحن الخطاب، وعلى هذا الآمدي والشيخ زكرياء الأنصاري، ومنهم من يجعل تنبيه الخطاب وفحوى الخطاب ومفهوم الموافقة أسماء مترادفة لمعنى واحد.

ومنهم من يسمي دلالة الاقتضاء لحن الخطاب، كالقرافي والباجي، والحنفية يسمونه دلالة النص، هذا كله وغيره من المصطلحات التي وضعت لهذا المعنى الذي هو مفهوم الموافقة. (فلا تلتفت إلى الألفاظ) والمصطلحات مهما اختلفت، بل أعرض عنها (واجتهد في إدراك حقيقة هذا الجنس) من المعاني، وتصوره، فإنك بعد تصورك له لا مشاحة فيما تطلقه عليه من مصطلح.

هذا ما يتعلق بهذا الضرب الرابع.

(الضرب الخامس: هو المفهوم)

أي هذا هو (الضرب الخامس) من هذه الضروب الخمسة التي تنوع لها فحوى الخطاب هذا، وهذا الضرب (هو المفهوم) والمشهور إطلاق مفهوم المخالفة عليه، وبعضهم -كإمام الحرمين- يسميه دليل الخطاب، ويسميه بعضهم تنبيه الخطاب، ولحن الخطاب ودليل الخطاب، ويجعل الكل أسماء مترادفة، وقد صرح بذلك القرافي وعلى هذا المالكية.

هذه هي المصطلحات الموضوعة لهذا المفهوم، (و)أما (معناه) والمراد به فهو أنه ما فهم من المعنى المنطوق بالمخالفة والضدية أو النقيضية على الراجح، وقد عرف بأنه "إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت". كما عرف بأنه "ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق"، ويكون ذلك محصلا بـ(ـالاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه) من الأشياء الأخرى التي تخالفه سواء كان هذا الشيء المخصص بالذكر ذاتا موصوفة أو معنى مقيدا أو ذاتا عند من يقول بمفهوم اللقب، ويسمى كل ما يفهم من ذلك -وهو مخالف لما يقتضيه هذا المخصص بالذكر من حكم- (مفهوما) وإنما سمي بذلك (لأنه مفهوم مجرد) ومعنى أنه مجرد هو أنه (لا يستند إلى) لفظ (منطوق) من حيث دلالته عليه بالوضع، هذا موجب تسمية المفهوم على وجه الخصوص (وإلا فـ)إن (ما دل عليه) اللفظ (المنطوق) هو (أيضا مفهوم) لأنه فهم من ذلك اللفظ فإطلاق اسم المفعول عليه إطلاق حقيقي فالإنسان فاهم، وهو مفهوم، (وربما سمي) مفهوم المخالفة (هذا دليل الخطاب) وقد تقدم أن إمام الحرمين يطلقه عليه، والمعنى واحد (ولا التفات إلى) هذا الاختلاف في هذه الأسامي والمصطلحات، فإن معناها واحد، وإن اختلفت.

(و)أما ماهية هذا المفهوم و(حقيقته) -من حيث صورته في الكلام التي يتبعها المعنى الذي سبق بيانه- فهي (أن تعليق الحكم بـ)ـثبوت (أحد وصفي الشيء) أو أوصافه (هل يدل على) سلب هذا الحكم (ونفيه عما يخالفه) أي يخالف ذلك الشيء في الصفة التي وقع تعليق الحكم هذا بها أو لا؟

في ذلك خلاف:

ذهب الحنفية إلى أنه لا يدل على ذلك وأن مفهوم المخالفة هذا بجميع أصنافه ليس بحجة، فأبو حنيفة لم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة، وإن قال في المسكوت بخلاف المنطوق، فلأمر آخر، كما في انتفاء الزكاة في المعلوفة قال: الأصل عدم الزكاة، ثم وردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الأصل.

والظاهرية على إنكار المفهوم بشقيه: الموافق والمخالف، وأنكر قوم المخالف في الخبر نحو في الشام الغنم السائمة، فلا ينفي المعلوفة عنها، لأن الخبر خارجي يجوز الإخبار ببعضه، فلا يتعين القيد المنفي فيه بخلاف الإنشاء "نحو زكوا عن الغنم السائمة" وأنكر السبكي علي ابن عبد الكافي اعتباره في غير الشرع من كلام المصنفين والواقفين لغلبة الذهول عليهم، بخلافه في الشرع من كلام الله تعالى ورسوله المبلغ عنه لأنه تعالى لا يغيب عنه شيء، وأما مذهب المصنف فسيأتي الكلام عليه.

والجمهور على القول بهذا المفهوم، إذ يرون أن أصنافه كلها حجة إلا اللقب، فلم يذهب إلى القول بمفهومه إلا أفراد.

هذا بيان ما ورد في شأن القول بهذا المفهوم وعدمه، وأما أصناف هذا المفهوم فهي على وجه التفصيل أحد عشر مفهوما:

أحدها: مفهوم الصفة والصفة هنا عند الشافعية ومن وافقهم لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية، أو تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر

مختص ليس بشرط ولا غاية ولا يريدون به النعت فقط كالنحاة، قال إمام الحرمين: "لو عبر معبر عن جميعها بالصفة لكان ذلك منقدحا فإن المعدود والمحدود موصوفان بعدهما وحدهما والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار فيهما فإذا قال القائل زيد في الدار فإنما يقع خبرا ما يصلح أن يكون مشعرا عن صفة متصلة بظرف زمان أو بظرف مكان والتقدير مستقر في الدار أو كائن فيها والقتال واقع يوم الجمعة فالصفة تجمع جميع الجهات التي ذكرناها"(١). هذا عند الشافعية، وبذلك يدخل فيها الظرف والعدد والعلة عندهم.

وأما عند غيرهم كالمالكية فهي النعت فقط، وعلى وفق هذا المذهب نعد هذه المفاهيم، ونحصيها.

ثانيها: مفهوم الشرط والمراد بالشرط هنا ما دخل عليه أحد الحرفين: إن، وإذا، أو ما يقوم مقامهما من الأسباب والظروف الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني.

ثالثها: مفهوم العلة وهي ما يوجد الحكم عنده.

رابعها: مفهوم الاستثناء، تقدم بيانه.

خامسها: مفهوم اللقب، واللقب هنا المراد به الاسم أيا كان، سواء كان علما أو كنية أو لقبا.

سادسها: مفهوم العدد المعين.

سابعها: مفهوم الحال، والمراد بالحال هنا ما يعرب به، نحو أكرم زيدا صائما.

ثامنها: مفهوم الزمان.

---

(١) "البرهان" (١/ ١٦٨).

تاسعها: مفهوم المكان.

عاشرها: مفهوم الغاية.

أحد عشرها: مفهوم الحصر.

هذا هو عدد هذه المفاهيم.

وبعد أن أنجز هذا ننتقل إلى إيراد الأمثلة التي يجري أخذ هذا الضرب من الفحوى منها، ومما يجري فيه ذلك آيات من الكتاب (كقوله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾) فمفهوم هذا الوصف -الحال- أن من قتل الصيد خطأ وهو محرم لا شيء عليه، ومثله من حيث الدلالة على مفهوم الحال قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ﴾ فقوله تعالى ﴿وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ﴾ مفهومه أن غير العاكف في المسجد تباح له مباشرة النساء.

والحال في إفادته هذا الحكم كالصفة، قال الزركشي: "ولم يذكره المتأخرون لرجوعه إلى الصفة. وقد ذكره سليم في " التقريب " وإلكيا. ومثلاه بالآية، وكذلك ابن فورك في كتابه. وقال: هذه الواو تنبئ عن حال من وقع عليه كما تقول: لا تأكل السمك، وتشرب اللبن بالرفع، أي في حال شربك اللبن. فيكون تخصيصا للحال، فيدل على أن ما لا حال فيه حكمه بخلافه."[1].

هذا مثال مفهوم الحال.

وأما مثال مفهوم الصفة -وقد شرط الأبياري والعبدري فيها أن تكون مما يجيء ويذهب؛ أي يطرأ ويزول، وزاد العبدري شرطا آخر وهو أن يكون نقيض الصفة مما يخطر بالبال- فهو (كـ)ـمفهوم السوم في (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ "في سائمة الغنم الزكاة") أخرجه البخاري في حديث أنس بلفظ (وفي صدقة الغنم

(١) "البحر المحيط" (٤/ ٤٤).

في سائمتها أربعين إلى عشرين ومائة شاة) وقال ابن الصلاح: أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين "في سائمة الغنم زكاة" اختصار منهم، هذا ما يتعلق من القول بنص هذا الحديث.

ومفهوم لفظ (السائمة) أن غير السائمة وهي المعلوفة لا زكاة فيها، وهنا ترد أمور أصولية ينبغي ذكرها على الولاء:

أحدها: أن النظار الأصوليين اختلفوا في المنطوق الذي يؤخذ منه المفهوم في هذا الحديث هل هو السوم، أو سائمة الغنم، وعليه فهل المنفي بذلك هو غير سائمة الغنم وهي المعلوفة، أو غير السوائم مطلقا سواء كانت غنما أو غيرها، وهي معلوفاتها في ذلك خلف. رجح الإمام الرازي الأول، وقال: "تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "في سائمة الغنم زكاة" يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في سائر الأجناس وقال بعض الفقهاء من أصحابنا: إنه يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس.

لنا أن دليل الخطاب نقيض النطق فلما تناول النطق سائمة الغنم فدليله يقتضي معلوفة الغنم دون غيرها احتجوا بأن السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لأن الأصل اتحاد العلة والجواب أن المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فاندفع ما قالوه"(١).

هذا ما رجحه الرازي ورجح غيره القول الثاني بناء على أن السوم فقط وهو العلة لترتيب الزكاة عليه في غير الغنم من الإبل والبقر.

وجوز ابن السبكي أن تكون الصفة في "سائمة الغنم" هو لفظ الغنم نفسه كما في "مطل الغني ظلم"، فيفيد نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم، وإن ثبت فيها

---

(١) "المحصول" (٢/ ١٤٨-١٤٩).

بدليل آخر، وقد استبعد هذا الرأي، لأنه خلاف المتبادر إلى الأذهان. هذا هو الأمر الأول من تلك الأمور.

ثانيها: أن ذكر الصفة دون ذكر الموصوف قد يكون في الحكم كذكر الموصوف معها، قال الزركشي: "إن الصفة على قسمين: تارة يقتصر على ذكر الصفة من غير ذكر الموصوف كقوله: في السائمة الزكاة، وتارة تذكر الصفة والموصوف معا كقوله: في سائمة الغنم، فدلالة هذا على الاختصاص أقوى من الترتب على مجرد الصفة، إذ لولا اختصاص الحكم بحالة السوم لوقع ذكر السوم لغوا لا فائدة فيه.

وقال بعضهم صورة مفهوم الصفة أن تذكر ذات، ثم تذكر صفتها، كالغنم السائمة، والرجل القائم. أما إذا ذكر الاسم المشتق كالقائم فقط، أو السائمة فقط، فهل هو كالصفة، أو لا مفهوم له، لأن الصفة إنما جعل لها مفهوم، لأنه لا فائدة لها إلا نفي الحكم، والكلام بدونها لا يحتمل، وأما المشتق فكاللقب يختل الكلام بدونه؟ اختلف أصحابنا في ذلك كما حكاه الشيخ أبو حامد وابن السمعاني وغيرهما، وعبارة ابن السمعاني: الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل يجري مجرى تعليقه بالصفة في استعمال دليله في قول جمهور أصحاب الشافعي. وقال بعضهم: ينظر في الاسم المشتق، فإن صلح للغلبة استعمل، وإلا فلا"[1]. هذا هو الأمر الثاني.

ثالثها: أن من يقول بهذا المفهوم -مفهوم الصفة- ثم إنه يقول بوجوب الزكاة في غير السائمة لم يصر إلى إنكار هذا المفهوم على وجه الجملة، وإنما ذهب إلى هذا الحكم في المعلوفة لدليل اقتضى لديه ذلك، وهو خروج هذا الوصف مخرج الغالب أو نحو ذلك، وعلى هذا المذهب في المعلوفة مالك والليث ومن وافقهما.

---

(١) "البحر المحيط" (٤/ ٣٣).

هذا بيان حال هذا المثال وما يتعلق به من قول أصولي.

(و) المثال الثاني مفهوم الثيب المأخوذ من قوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- (الثيب أحق بنفسها) أي بإنكاح نفسها (من وليها) أبا كان أو غيره. والثيب هي المرأة التي زالت بكارتها بوطء شرعي -وهو ما كان عن عقد صحيح-. لا إن ثيبت بحرام أو بعارض، قال في المختصر بشرحه: "(و) جبر (الثيب)، ولو بنكاح صحيح (إن صغرت أو) كبرت بأن بلغت وثيبت (بعارض) كوثبة أو ضربة (أو بحرام) زنا أو غصب، ولو ولدت منه فيقدم الأب هنا على الابن (وهل) يجبرها (إن لم يتكرر الزنا) حتى طار منها الحياء أو يجبرها مطلقا وهو الأرجح (تأويلان لا) إن ثيبت البالغة (بـ)ـنكاح (فاسد) "[1]. وقال في العاصمية:

وثيب بعارض كالبكر ... وبالحرام الخلف فيها يجري
كواقع قبل البلوغ الوارد ... وكالصحيح ما بعقد فاسد

فمن تحققت فيها هذه الثيوبة فهي أحق بنفسها من وليها؛ هذا هو مفهوم هذا الحديث.

وهذا الحديث أخرجه بهذا اللفظ مسلم وأبو داود وغيرهما، فمفهوم لفظ الثيب أن غير الثيب وهي البكر ليست أحق بنفسها من وليها.

(و) المثال الثالث مفهوم المؤبرة المأخوذ من قوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- ("من باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع") أخرجه الشيخان وغيرهما.

وهذا المفهوم هو أن غير المؤبرة تكون للمشتري.

وعلى وجه الجملة وكرًّا على ما سلف لمعرفة حكمه يعاد السؤال عن هذه الصفات (فـ)ـيقال في شأنها (تخصيص العمد، والسوم، والثيوبة

(١) الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي (٢/ ٢٢٣)

والتأبير) بالذكر في هذه النصوص الشرعية (هل يدل على نفي الحكم عما عداها) أو لا؟

في هذا خلاف ونزاع.

(فـ)ـقد (قال الشافعي ومالك والأكثرون من أصحابهما: إنه) أي التخصيص المذكور (يدل) على نفي الحكم عما عدا المخصص بتلك الصفة، وعلى هذا المذهب معظم الفقهاء وأهل الظاهر، وحكاه سليم الرازي عن اختيار المزني والاصطخري وأبي إسحاق المروزي وابن خيران وهو مذهب أحمد وداود وأبي ثور.

وكون مالك وأصحابه قد قالوا بهذا هو الصحيح عنهم خلافا لما يذكره بعضهم عنهم، قال الزركشي: "وقال عبد الوهاب في " الملخص ": قال جمهور أصحابنا بمفهوم الصفة، ونص عليه أبو الفرج في " اللمع "، وهو ظاهر قول مالك. اهـ. وبهذا يرد نقل صاحب " المعالم " عن مالك موافقة أبي حنيفة. قال ابن التلمساني: ولعلهما ينقلان عنه بالتخريج في مسائل"[1].

وهو الصحيح عن الشافعي أيضا فقد قال في ذلك: " ومعقول في لسان العرب أن الشيء إذا كان له وصفان، فوصف أحدهما بصفة أن ما لم يكن فيه تلك الصفة بخلافه"[2].

(و) هذا هو الذي (إليه ذهب) الإمام (الأشعري إذ احتج في إثبات) حجية (خبر الواحد) العدل (بقوله تعالى ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ قال هذا) القول الإلهي (يدل) بمفهومه المخالف (على أن) المخبر (العدل بخلافه) أي بخلاف الفاسق، وعليه فإنه ينبغي إذا أخبر العدل بخبر أن لا نتبينه، (واحتج) كذلك (في

---

(١) "البحر المحيط" (٤/ ٣١).

(٢) البحر المحيط (٥/ ١٥٦)

مسألة) حجب الفجار أهل النار عن (الرؤية) لله تعالى في الآخرة بقوله تعالى ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ١٥﴾ وقال في بيان ذلك (وهذا) وهو تعليق الحجب عن هذه الرؤية بالفجار أهل النار (يدل على أن المؤمنين بخلافهم) في ذلك، إذ مفهوم هذا التعليق يقتضي إثبات هذه الرؤية لأهل الجنة، ونص كلام أبي الحسن الأشعري في الإبانة: " وإذا لقيه المؤمنون رأوه. وقال تعالى: " كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون"؛ فحجبهم عن رؤيته، ولا يحجب عنها المؤمنين"[(١)].

وقد قال بهذا المذهب غير من ذكر، وعلى وجه الجملة هذا المذهب هو مذهب الجمهور إلا أنهم اشترطوا في إفادة المنطوق لهذا المفهوم شروطا، منها:

الأول: أن لا يعارضه ما هو أرجح منه، من منطوق أو مفهوم موافقة، الشرط الثاني: أن لا يكون المذكور قصد به الامتنان،

الشرط الثالث: أن لا يكون المنطوق خرج جوابا عن سؤال متعلق بحكم خاص، ولا حادثة خاصة بالمذكور.

الشرط الرابع: أن لا يكون المذكور قصد به التفخيم، وتأكيد الحال.

الشرط الخامس: أن يذكر مستقلا، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر، فلا مفهوم له.

الشرط السادس: أن لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر فلا مفهوم له.

الشرط السابع: أن لا يعود على أصله الذي هو المنطوق بالإبطال، أما لو كان كذلك فلا يعمل به.

الشرط الثامن: أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة (ص: ٤٦).

المذهب الثاني: ما ذهب إليه إمام الحرمين من أن الصفة المناسبة يكون لها مفهوم بخلاف غير المناسبة، وقال في ذلك: "إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة بالموصوف بها مناسبة العلل معلولاتها فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند انتفائها كقوله ﷺ: "في سائمة الغنم زكاة" فالسوم يشعر بخفة المؤن ودرور المنافع واستمرار صحة المواشي في صفو هواء الصحاري وطيب مياه المشارع وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤنة الإرفاق بالمحاويج عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير وأثبت فيه مهلا يتوقع في مثله حصول المرافق فإذا لاحت المناسبة جرى ذلك على صيغة التعليل.

وكذلك النهي عن لي الواجد فإن الموسر المقتدر ذا الوفاء والملاء إذا طلب بما عليه لم يعذر بتأخير الحق للمستحق وهذا في حكم التعليل لانتسابه إلى الظلم إذا سوف وماطل.

فإن طولبنا بإثبات القول بالمفهوم فيما نصصنا عليه فالقول الواضح فيه أن ما أشعر وضع الكلام بكونه تعليلا فهو أظهر عندي في اقتضاء التخصيص الذي من حكمه انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة من الشرط والجزاء فإن العلة إذا اقتضت حكما تضمنت ارتباطه بها وانتفاءه عند انتفائها وإذا قال القائل: إنما أكرم الرجل لاختلافه إلى كان ذلك أوضح في تضمن اختصاص إكرامه بمن يختلف إليه من قوله من اختلف إلي أكرمته.

فإن قيل إن العلل الشرعية ليس من شرطها أن تنعكس والمفهوم تعلق بادعاء العكس قلنا هذا الآن كلام من لم يحط بما أوردناه والقول في العلل المستنبطة وشرائطها وقوادحها ليس مما نحن فيه بسبيل فإن غرضنا التعلق بما يقتضيه اللفظ في وضع اللسان اقتضاء ظاهرا ولا شك إن صيغة التعليل يظهر

منها للفاهم ما أدرناه والقول في مآخذ العلل المستثارة لا يؤخذ من مقتضى العبارات والألفاظ فهذا ما أردناه.

فإن قيل خصصتم بالذكر الصفات المناسبة للأحكام وقد أطلق القائلون بالمفهوم أقوالهم بإثبات المفهوم بكل موصوف فأثبتوا في ذلك ما هو الحق قلنا الحق الذي نراه أن كل صفة لا يفهم منها مناسبة للحكم فالموصوف بها كالملقب بلقبه والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات بألقابها فقول القائل زيد يشبع إذا أكل كقله الأبيض يشبع إذ لا أثر للبياض فيما ذكر كما لا أثر للتسمية بزيد فيه ولنا كلام طويل على قوله ﷺ: "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل" تقصيناه في "الأساليب" فليطلبه مريده من ذلك الكتاب"[1].

هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

المذهب الثالث: ما ذهب إليه الشيخ أبو حامد الإسفراييني وسليم الرازي من أن الصفة التي يكون لها مفهوم هي التي تكون مقصودة، قال الزركشي ناقلا عمن ذكر: " فإن كانت غير مقصودة لذلك الحكم، كقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ لم يكن له دليل في أصح القولين، لأن الصفة لم تذكر لتعليق الحكم بها، وإنما قصد بيان رفع الحرج عمن طلق قبل المسيس والفرض، هذا الحكم وهو إيجاب المتعة على وجه التبع، فصار كأنه مذكور ابتداء غير معلق على الصفة. اهـ.

وقال الشيخ أبو حامد: القياس تخصيص المتعة لها، لأن الصفة علق بها حكمان، فاقتضى انتفاء الحكمين معا بانتفائها"[2].

---

(١) "البرهان" (١/ ١٧٤-١٧٥).

(٢) "البحر المحيط" (٤/ ٣٤).

المذهب الرابع: مذهب من فصل في ذلك، وهو أبو عبد الله البصري، قال الآمدي: "وفرق أبو عبد الله البصري من المعتزلة، وقال: الخطاب المتعلق بالصفة دال على النفي عما عداها في أحد أحوال ثلاث: وهي أن يكون الخطاب قد ورد للبيان، كما في قوله - ﷺ -: " «في الغنم السائمة زكاة» ".

أو التعليم كما في خبر " التحالف عند التخالف والسلعة قائمة " أو يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها، كالحكم بالشاهدين، فإنه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين، ولا يدل على النفي فيما سوى ذلك."[1].

(و) المذهب الخامس هو ما (قال) به (جماعة من المتكلمين ومنهم القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) وجماهير المعتزلة (وجماعة من حذاق الفقهاء ومنهم ابن سريج) من الشافعية وابن جني والأخفش وابن فارس والقفال الشاشي؛ وما قال به هؤلاء جميعا هو (أن ذلك) وهو تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف (لا دلالة له) على نفي الحكم عما عدا هذه الذات، ومقتضى ذلك أنه لا يوجد ما يسمى بمفهوم الصفة.

(و) هذا القول (هو) القول (الأوجه) أي الأرجح وجهه (عندنا) فكان هو مختارنا.

(و) يقضي بصحة هذا الذي ذكرناه من أن هذا القول هو الأوجه والأرجح و(يدل عليه مسالك) حجاجية توصل إليه لتضمنها ما يدل عليه، وهذه المسالك خمسة:

(الأول) منها: (أن) ما دل عليه اللفظ بمعناه الذي وضع له يفهم منه ويدرك، لأنه مدلوله، وأما ما سواه فإنه لا دلالة له عليه، فكيف يفهمه ويدرك

---

(١) "الإحكام" (٣/١٠٣).

منه، فـ(ـإثبات زكاة السائمة) وهي غير المعلوفة حكم (مفهوم) من الخبر المذكور وهو " في الغنم السائمة زكاة" (أما نفيها عن المعلوفة) والحكم بأنها لا تجب فيها (اقتباسا) وأخذا (من مجرد) حصول (الإثبات) لها في السائمة فإنه حكم (لا يعلم إلا بنقل) له يكون مستفادا (من أهل اللغة متواتر) يكسب العلم الضروري (أو) بنقل (جار مجرى المتواتر) في قوته الحجية (و) النقل (الجاري مجرى) الخبر (المتواتر) هو النقل الذي أكده الاستعمال المجمع عليه والقرائن حتى صار ما كان عنه من معنى علما لا يتطرق إليه الشك (كعلمنا بأن) صيغة فعول -بفتح الفاء- كـ(ضروب) وقتول (وأمثاله) يعني أمثالهما لفظ موضوع (للتكثير) من الفعل والمبالغة أيضا، (و) علمنا بأن (فعيلا) مكبرا كـ(عليم) وأن (أفعل) كـ(ـأعلم) وما ماثلهما كـ(قدير وأقدر) مما وضع (لـ)ـإفادة (المبالغة) في تحقق قيام الوصف بالموصوف. الذي (أعني)ـه بذلك -الموضوع للمبالغة- هو صيغة (الأفعل) على وجه العموم، لا الأقدر ولا الأعلم وحدهما.

وتصريح المصنف (بالأفعل) في مجرى كلامه على ما يفيد المبالغة دليل على أنه يرى أن هذه الصيغة هي صيغة المبالغة على التحقيق، وأما فعيلا فإنه وإن كان يرد للمبالغة في معان معينة فإنه يرد صفة -اسم فاعل، واسم مفعول- كما هو معروف، حتى أن هذا هو الغالب فيه، وعلى كل فإن نفي الحكم عما عدا الموصوف لم ينقل بالتواتر ولا بما جرى مجراه مما ذكر بيانه، وبناء على ذلك فإنه لا يصار إلى إثبات هذا الحكم على وجه بين تطمئن إليه النفس.

(أما نقل الآحاد) وروايتهم ثبوت هذا الحكم الذي هو النفي عما عدا الموصوف (فـ)ـإنه (لا يكفي) حجة في هذا الشأن (إذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى) وتحمل معانيه على وفق معانيها وأساليبها (بقول الآحاد) وما ينقلونه مع جواز حصول (الغلط) في ذلك القول والنقل أمر (لا

سبيل إليه) لأن ما ينزل عليه كلام الله تعالى يجب أن يكون مقطوعا به، وأما ما كان مفاده الظن فإنه غير معتبر في ذلك.

(فإن قيل) قد تقدم ترجيح أن على النافي لغير ما انتفاؤه من الضروري الدليل كالمثبت وعليه (فـ)ـإن (من نفى) هذا (المفهوم) وأنكر إفادة هذا القول له (افتقر إلى نقل متواتر أيضا) في ذلك، إذ هذا النفي ليس ضروريا، فهو محتمل الوجود والعدم كالإثبات، والمدار في ذلك على ما يقرر بالوضع فيه.

(قلنا) الأصل عدم دلالة الألفاظ على المعاني، إذ لا تثبت لها الدلالة عليها إلا بالوضع، وبناء على هذا (لا حاجة إلى حجة في) نفي (ما لم يضعوه) من المعاني (فإن ذلك لا يتناهى) في حق الألفاظ والكلمات بل لا يتناهى في حق لفظة واحدة فإن لفظة "السوم" -مثلا- المعاني التي لا تدل عليها لا تتناهى على وجه العد والحصر وهكذا سائر الألفاظ أفعالا كانت أو أسماء، وبناء عليه يقال: إن النافي عن لفظ ما دلالته عن معنى لم يثبت عنده وضعه له، لا حجة عليه تلزمه في ذلك و(إنما الحجة على من يدعي) ثبوت حصول (الوضع) أي وضع لفظ لمعنى ما ودلالته عليه.

هذا هو مضمون هذا المسلك الأول وسيأتي الجواب عنه في تضاعيف أدلة من يرى خلاف هذا القول.

(المسلك الثاني) من هذه المسالك هو (حسن الاستفهام) عن الحكم المسكوت عنه الذي هو المفهوم؛ هل قصد نفيه أو لا؟ (فإن من قال) لشخص ما (إن ضربك زيد عامدا فاضربه) فقد أفاد هذا الحكم في حال العمد وأثبته بقوله هذا، ومن ثم لم يحسن أن يسأل عنه و(حسن) أن يسأله هذا المخاطب عن حكم حال الخطأ في هذا الفعل بـ(ـأن يقول له فإن ضربني خاطئا) يعني مخطئا أي غير متعمد (هل أضربه) أو لا؟ (و) كذلك يكون الأمر (إذا قال) قائل

لغيره (أخرج الزكاة من ماشيتك السائمة) مثلا (حسن) من هذ الغير (أن يقول) له (هل أخرجها من المعلوفة) أيضا، أم لا؟ (وحسن الاستفهام) هذا (يدل على أن ذلك) الذي وقع الاستفهام عنه معنى (غير مفهوم) من هذا القول الذي ادعي أنه مفهوم منه، والمعنى المفهوم من الكلام والمدرك منه لا يحسن الاستفهام عنه وهذا بين (فإنه لا يحسن) الاستفهام (في) أي في شأن أو في هذه هنا بمعنى عن أي لا يحسن الاستفهام عن الحكم (المنطوق) لأنه مفهوم من اللفظ مدرك منه (وحسن) إيراده (في المسكوت عنه) كهذا الذي تقدم الاستفهام عنه.

(فإن قيل) لم يحسن الاستفهام عن هذا المفهوم بسبب أن هذا القول غير دال عليه وإنما (حسن لأنه) أي هذا القول (قد لا يراد به) ما دل عليه من هذا (النفي) للحكم فيما عدا الموصوف، وبذلك يكون (مجازا) لأنه لم يعم جميع ما وضع له -وهو الإثبات والنفي-، وإنما لم يكن عاما؛ إذ قد قصد به بعض ما دل عليه فقط وهو الحكم المنطوق به، وبهذا يتحصل أن حسن الاستفهام هذا إنما كان لطلب التصريح بالأجلى والأوضح من القول، لكون دلالة الخطاب ظاهرة ظنية غير قطعية، ولهذا فإنهم لا يستقبحون الاستفهام ممن قال رأيت أسدا أو بحرا، أو دخل السلطان البلد بأن يقال: هل رأيت الحيوان المخصوص، أو إنسانا شجاعا، وهل رأيت البحر الذي هو الماء المخصوص أو إنسانا كريما وهل رأيت السلطان نفسه أو عسكره، مع أن لفظ ما ذكر كله ظاهر في أحد المعنيين دون الآخر.

(قلنا) مجيبين عنه: ليس الأمر كما ذكرتم فإن هذا القول لا يحتمل هذا المفهوم إذ (الأصل) هو (أنه إذا احتمل ذلك) المعنى احتمالا راجحا (كان حقيقة) فيه، فلا يحمل على المجاز بل يبقى على ما دل عليه بأصله وهو الحقيقة (وإنما يرد إلى المجاز) ويحمل عليه (بضرورة دليل) -فيه إضافة

المسبب للسبب- يعني إلا بضرورة أوجبها الدليل وقضى بها (و) هنا في هذا القول الذي ادعي أن له مفهوما مخالفا (لا دليل) يدل على أنه مجاز، وعلى هذا فإنه لو كان دالا على هذا المفهوم محتملا له بذاته لكان حقيقة فيه، والواقع الدلالي لهذا القول يدل على خلاف ذلك.

وإذا ثبت هذا أدرك منه أن هذا الاستفهام لم يكن موردا من أجل طلب التصريح بالقول الأجلى والأوضح في المقال، وإنما كان موردا من أجل معرفة حكم هذا المعنى الآخر المسكوت عنه، والذي ترد على النفس الرغبة في معرفة حكمه لكونه مخالفا للمنطوق مع احتمال كونه مساويا له في ذلك الحكم. هذا منتهى القول في هذا المسلك الثاني.

(المسلك الثالث) أن القول العربي الذي يورد في هذا الشأن -وهو تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف- يستعمل على كلا الوجهين؛ وهما: مساواة المنطوق للمفهوم هذا في الحكم، ومخالفته له فيه، فالعرب كلامهم يرد بكلا الوجهين في مخاطباتهم فـ(ـإنا نجدهم) في مجرى إيرادهم القول في هذا الشأن (يعلقون الحكم على) قيام (الصفة) بالموصوف (تارة مع مساواة) الحكم (المسكوت عنه لل)ـحكم (المنطوق) فتكون فائدة التعليق هذا حينئذ فائدة أخرى غير إثبات هذا المفهوم (وتارة) يعلقون الحكم على الصفة (مع) قصد (المخالفة) يعني مخالفة المنطوق للمفهوم، كل هذا جار في مخاطباتهم، وإذا كان هذا الأمر على هذا الحال (فـ)ـالذي يفيده هذا القول -تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف- هو أن حصول (الثبوت) ثبوت الحكم (للموصوف) كالقتل العمد والغنم السائمة (معلوم منطوق، و)أما ثبوت (النفي عن) الحكم المخالف (المسكوت) عنه فهو أمر (محتمل) فقط كاحتمال ضده، وإذا ثبت هذا في حق هذا المسكوت عنه (فليكن) القول الذي

يصار إليه في حقه (على الوقف) وعدم القضاء في شأنه بأي حكم سواء كان موجبا أو نافيا (إلى) أن يرد (البيان) الذي قد يكون (بقرينة) حالية (زائدة) على هذا القول المعلق فيه الحكم على هذا الموصوف (و) -الواو بمعنى أو- يعني أو يكون (بدليل آخر) خارجي كنص أو أصل شرعي أو عقلي أو عادي.

ويمكن أن يكون أيضا بالقرينة والدليل معا، وعليه يكون الواو في قوله (وبدليل) على بابها.

هذا هو الصواب في حق هذا الحكم الذي هو المفهوم المخالف (أما دعوى كونه) أي كون ما ذكر من هذا القول (مجازا عند) حصول (الموافقة) بين المنطوق والمسكوت عنه كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ و(حقيقة عند المخالفة) مخالفة المسكوت عنه للمنطوق (فـ)ـإنه (تحكم) أي تكلف إثبات حكم (بغير دليل) إذ لا دليل على هذا المدعى. ثم إنه (يعارضه عكسه) وهو أن يقال: إنه في حال المخالفة مجاز، وفي حال الموافقة حقيقة، فكل ذلك يمكن ادعاؤه (من غير ترجيح) يقتضيه دليل أو يوجبه برهان إذ ما هو إلا من المجوزات العقلية فقط، ومثل ذلك مما لا تقوم به الحجة في إثبات المعاني والمدلولات. هذا منتهى القول في هذا المسلك الثالث.

(المسلك الرابع): هو أنه لو كان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عن غير المتصف بها لكان تعليق الحكم بالصفة في الخبر كذلك ضرورة اشتراك الأمر والخبر في التخصيص بالصفة، واللازم ممتنع على الصحيح؛ فـ(ـإن) الشخص (المخبر عن) الشيء (ذي الصفة لا ينفي) بخبره هذا قيام هذا الخبر الذي أخبر به عن الشيء (غير الموصوف) بهذه الصفة (فـ)ـإنه (إذا قال) قائل: (قام الشخص الأسود) أو خرج أو قعد (لم يدل) ذلك (على نفيه)،

أي نفي ما ذكر من هذه الأخبار (عن) الشخص (الأبيض، بل) ما يؤخذ منه هو أنه قد وقع من هذا المتكلم به (سكوت عن) الإخبار (عن الأبيض)، فهو لم يخبرنا بأي شيء عنه، هذا هو الصواب، وما ينبغي المصير إليه في هذا القول.

(وإن منع ذلك مانع) أو أنكره منكر - (و)هو رأي (قد قيل به)- فإن هذا المانع المنكر (لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم) بالخبر، وقول المصنف والاسم قد يكون من باب عطف الخاص على العام إذا أخذ بمصطلح الأصوليين في اللقب إذ هو عندهم ما دل على مسمى سواء كان اسما، أو كنية، أو لقبا، وقد يكون من باب عطف المباين إذا أخذ بالاصطلاح النحوي، هذا ما يتعلق بحال هذا العطف.

أما معنى تخصيص ما ذكر بالخبر فهو قصره عليه (حتى يكون قولك: رأيت زيدا) -مثلا- (نفيا للرؤية) رؤيتك (عن غيره) إنسانا كان أو غيره، (وإذا قال) قائل: (ركب زيد دل) ذلك (على نفي الركوب عن غيره، وقد تبع هذا المسلك وأخذ به (بعضهم) وهم القائلون بمفهوم اللقب.

(و)هذا القول (هو بهت)-بفتح الباء- أي افتراء (واختراع على اللغات كلها) بادِّعاء تضمنها هذا المعنى، وهو دلالة الحكم على ذات موصوفة على المفهوم المخالف الذي ليست متضمنة له (فإن قولنا رأيت زيدا لا يوجب نفي رؤيته عن) ما قد يصاحب هذه الرؤية مثل (ثوب زيد ودابته وخادمه، ولا عن غيره) من الموجودات، ثم إن المصير إلى القول بهذا المفهوم على وجه الاطراد والعموم أمر ممتنع؛ (إذ يلزم) من ذلك (أن يكون قوله): أي القائل (زيد عالم كفرا؛ لأنه نفي للعلم عن الله تعالى وملائكته ورسله) بناء على أن إثبات العلم لزيد نفي له عن غيره (و) كذلك (قوله: عسى نبي الله) فإنه

يكون (كفرا) أيضا (لأنه نفى النبوة عن محمد - عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ - وعن غيره من الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ.) وهذا لازم بناء على أن كل هذه العبارات تفيد حكمين: الإثبات للمنطوق، والنفي للمفهوم.

(فإن قيل: هذا) الذي ذكرتموه -من أن اللقب والاسم العلم لا مفهوم له، فليلحق به في ذلك الوصف- ما هو إلا (قياس) لغوي، إذ قستم (الوصف) فيه (على اللقب ولا قياس في اللغة)؛ إذ لا تدرك اللغة إلا بالنقل، وبتقدير صحة القياس في اللغة فالفرق بين الخبر والأمر ظاهر، وذلك بأنه إذا أخبر وقال: رأيت خبزا سميدا، ولحما طريا، ورطبا جنيا، إنما يخبر عما شاهده وعلمه، ولا يلزم من مشاهدته لذلك أن لا يكون قد شاهد ما ليس على هذه الصفة.

وإذا قال لعبده: اشتر خبزا سميدا، ولحما طريا، ورطبا جنيا مع علمه بأن الخبز الخشكار واللحم والرطب البايت مما يباع في السوق، فقول ذلك إنما يقصد به البيان وتمييز ما يشترى عما لا يشترى، فكان النفي ملازما للإثبات.

(قلنا) جوابا عن هذا: إننا (ما قصدنا به) أي بهذا الذي ذكرناه من أنه لا مفهوم للاسم -اللقب- ومثله الصفة (إلا ضرب مثال) بالنظير (لـ)أجل (التنبيه) على أن اللقب والوصف ما وضعا إلا للبيان (حتى يعلم أن الصفة) تساق في القول (لـ)أجل (تعريف الموصوف فقط) ويكون ذلك برفع الإبهام عنه (كما أن أسماء الأعلام) كزيد وعمرو (لتعريف الأشخاص) وتعيينهم (و) بذلك يتقرر أنه (لا فرق بين قوله في الغنم زكاة، في نفي الزكاة عن) ما سوى الغنم من (البقر والإبل) وغيرهما، (وبين) قوله (في سائمة الغنم زكاة في نفي الزكاة) عن ما سوى السائمة وهي (المعلوفة)، فكلا القولين لا يفيد إلا ثبوت الحكم في المنطوق.

وأما المسكوت عنه فإنه لا دلالة في هذا القول على حكمه، قال أبو الحسين في المعتمد وهو يورد هذا المسلك -الدليل- على وجه مفصل: " لو دل الخطاب المتعلق بالصفة على حكم ما عداها لدل الخبر على ذلك ومعلوم أن الإنسان إذا قال زيد الطويل في الدار لم يدل على أن القصير ليس في الدار ولا على أنه فيها فكذلك الخطاب إذا كان أمرا فان قيل الفرق بين الأمر والخبر أن المخبر قد يكون له غرض في الإخبار عن زيد ولا يكون له غرض في الإخبار عن عمرو وأما المكلف فان غرضه أن يبين جميع ما يجب على المكلف فاذا قال زكوا عن الغنم السائمة علمنا أنه لو كانت الزكاة في جميع الغنم لعلق الزكاة بمطلق الاسم قيل إنه كما يجوز أن يكون غرض المخبر ما ذكرتم فقد يكون غرض المكلف أن يعرفنا حكم السوم بلفظ ويعرفنا حكم ما عدا السوم بلفظ آخر وبدليل ليس بلفظ وإذا جاز ذلك لم يفترقا.

دليل آخر استدل الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة فقالا إن تعليق الحكم بالصفة يجري مجرى تعليقه بالاسم وتعليقه بالاسم لا يدل على انتفائه عما عداه وأما تعليق الحكم بالاسم فقد بينا أنه لا يدل على انتفائه عما عداه وأما تعليق الحكم بالاسم فقد بينا أنه لا يدل على انتفائه عما عداه وأما أن تعليقه بالصفة يجري مجرى تعليقه بالاسم فبيان ذلك أن الاسم وضع ليتميز به بين المسمى من غيره وكذلك الصفة أضيفت إلى الاسم عند وقوع الاشتراك فيه ليتميز أحد المسمين من الآخر مثال ذلك وقوع اسم زيد على البصري والكوفي فنضيف البصري إلى زيد ليتميز به كما يتميز منه باسم يخصه لا يشاركه فيه الكوفي وكما أن تعليق الحكم بذلك لا يدل على انتفائه عن الكوفي فكذلك تعليقه بالصفة"[1].

---

(١) المعتمد (١/ ١٥٤).

وقد أورد الآمدي هذا المسلك أيضا فقال: " الاستشهاد بالخبر -وإن كان كثيرا ما يستروح إليه المنكرون لدليل الخطاب- إلا أنه ممنوع عند القائلين بدليل الخطاب، ولا فرق عندهم في تعليق الحكم بالصفة بين الأمر والخبر.

ولهذا فإنه لو قال القائل: " الفقهاء الشافعية فضلاء أئمة " فإن سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئز نفسه من ذلك، وتكبر عن سماعه، لا لو صفه لهم بذلك، بل لما فيه من الإشعار بسلب ذلك عمن ليس بشافعي.

وهذا الشعور مما لا يختلف فيه الأمر والخبر عندهم"(١). وبهذا انتهى الكلام في هذا المسلك الرابع.

(المسلك الخامس) هو أن التسوية في الحكم بالعطف -مثلا- بين المنطوق والمسكوت في حال تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف لا يرد عليه التناقض ولا التعارض، كما أن الإخبار عن الأعيان والأشخاص بإخبار ثم عطف المسكوت عنه عليها لا يقتضي التناقض، ولكن الاقتصار على ذلك في الذكر يفيد الحصر فيه والقصر عليه.

وهذا أمر ظاهر، فـ(ـإنا) ندرك هذا بالالتفات إليه فـ(ـكما أنا لا نشك في أن للعرب طريقا) أي أسلوبا من أساليبهم التعبيرية قد يتوسلون به (إلى) إفادة (الخبر) والإنباء به (عن) شيء (مخبَر) -بفتح الباء- عنه (واحد واثنين وثلاثة) فتقول -مثلا- (رأيت زيدا، ولقيت عمرا، وأكرمت بكر)، وكل واحد من هذه الأخبار يقتضي (اقتصارا عليه) وحصرا لمفاده في منطوقه (مع) حصول (السكوت عن الباقي) من الأخبار التي قد تكون قائمة بمن ذكر.

---

(١) الإحكام ٣/ ١١٨.

فلو أن المتكلم بهذا الكلام قال بعد كلامه هذا: رأيت جعفرا، ولقيت سعيدا وأكرمت خالدا لما عارض كلامه هذا ما تقدم له أن باح به، بل يكون ذلك من باب العطف.

وإذا كان هذا الأسلوب ثابتا للعرب (فـ)ـإنه قد ثبت (لها طريق) مثله (أيضا في الخبر عن) الشيء (الموصوف بصفة) ما (فتقول) أي العرب في مخاطباتهم على سبيل التمثيل: (رأيت الظريف) و(قام الطويل) و(نكحت الثيب) و(اشتريت السائمة) و(بعت النخلة المؤبَّرة) الملقَّحة، وكل ذلك يفيد الحصر في المنطوق والاقتصار عليه وما لم ينطق مسكوت عنه (فـ)ـهو لا حكم فيه بنفي ولا إثبات، وعليه (لو قال) صاحب هذا القول (بعد ذلك: نكحت البكر أيضا) و(اشتريت المعلوفة أيضا) ورأيت القبيح (لم يكن) كلامه (هذا مناقضا لـ)ـلكلام (الأول وارفعا له و)لا (تكذيبا لنفسه) بذلك، بل كان من حيث إنه غير متناقض ولا موجب للتكذيب (كما لو) نفى هذا المسكوت عنه المخالف للمنطوق فـ(ـقال ما نكحت الثيب، وما اشتريت السائمة) ولا رأيت القبيح، بلا فرق بين القولين، فعلم بهذا أنه لم يفهم من الكلام الأول النفي لهذا المسكوت عنه على الإطلاق (ولو فهم منه) هذا (النفي) له (كما فهم) منه (الإثبات) للمنطوق (لكان هذا الإثبات) له أي لهذا المسكوت عنه الذي ذكرناه (بعده تكذيبا ومضادا لما) أي لهذا الذي (سبق) ذكره من الكلام الأول.

هذه هي صورة هذا المسلك -الدليل- ومتضمنه.

وقد أورده أبو الحسين البصري في "المعتمد" فقال: " وقد استدل على ذلك فقيل قد فرق أهل اللغة بين العطف والنقض فقالوا إن قول القائل اضرب الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقض فلو كان قوله اضرب الرجال

الطوال يدل على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفا "[1].

هذه هي المسالك -الأدلة- التي ساقها المصنف لنصرة هذا المذهب؛ وهو أن الصفة لا مفهوم لها.

وقد أورد الآمدي أدلة أخرى لذلك فلتنظر في "الإحكام"، وبعض منها منقول من "المعتمد".

هذا ما يتعلق بهذه الأدلة التي يتمسك بها نفاة هذا المفهوم -مفهوم المخالفة- وبعد إيراد هذه الأدلة نصير إلى أدلة القائلين بهذا المفهوم وما اعتصموا به في قولهم به فنقول:

(١) المعتمد ج١/ ١٥٥.

أدلة القائلين بمفهوم المخالفة

(و) من أجل دفع مفاد ما احتج به منكرو مفهوم المخالفة هذا، ومن أجل بيان أن الحق في خلاف ما ذهبوا إليه (احتج القائلون بـ)ـهذا (المفهوم) مفهوم الصفة المخالف على نصرة قولهم هذا (بمسالك) أي أدلة وحجج تؤدي إلى إثبات صحة هذا المذهب على ما يراه أصحابه، وهذه المسالك التي أوردها المصنف تسعة:

المسلك (الأول) مصير علماء اللسان العربي إلى القول بهذا المفهوم، وهذا منقول عن هؤلاء العلماء فـ(ـإن الشافعي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- من جملة العرب) الأقحاح فهو قرشي (و)هو كذلك (من) جملة (علماء اللغة) حتى إن الأصمعي اللغوي المعروف صحح عليه دواوين الهذليين (وقد قال)-أي الشافعي- (بدليل الخطاب) -مفهوم المخالفة ومن جملته مفهوم الصفة-وقد تقدم ذكر هذا (وكذلك أبو عبيد) على الراجح، وهو القاسم بن سلام الهروي (من أئمة اللغة)، فإنه ممن يقول بهذا المفهوم (وقد قال بذلك) مصرحا به (في قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: " لي) أي مطل المدين (الواجد) أي القادر على أداء دينه (ظلم يحل) انتهاك (عرضه) وهو موضع المدح والذم منه وقد يكون معنى حلية عرضه جواز مطالبته بذلك المال (و)يحل كذلك (عقوبته)؛ أي إيقاع العقوبة عليه. وهذا الخبر أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد بلفظ: " لي الواجد يحل عرضه وعقوبته" -وأخرجه البخاري بصيغة التضعيف معلقا، وصححه غيره.

نعم قال أبو عبيد بمفهوم هذا الحديث المخالف حيث استدل على أن من ليس واجدا لا يحل عرضه ولا عقوبته بهذا الحديث (فقال دليله أنـ)ـه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أراد بهذا الحديث (أن من ليس بواجد لا يحل ذلك) وهو

عرضه وعقوبته (منه). ثم قال: وليه مطله ومعنى إحلال عرضه مطالبته، وعقوبته حبسه.

ونص أبي عبيد في هذا المعنى كما في غريب الحديث هو: " قوله: "ليُّ الواجد"، فقال: الواجد، فاشترط الوجد، ولم يقل: ليُّ الغريم؛ وذلك أنَّه قد يكون أن يكون غريمًا، وليس بواجد.

وإنَّما جعل العقوبة على الواجد خاصَّة، فهذا يبيِّن لك أنَّه من لَّم يكن واجدًا، فلا سبيل للَّطالب عليه بحبس، ولا غيره حتَّى يجد ما يقضى"[1].

(و) كما قال أبو عبيد بهذا في هذا الحديث (قال به) كذلك في قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: (لأن يمتلئ جوف) أي بطن أو باطن بطن (أحدكم قيحا حتى يريه) -الضمير للجوف-أي حتى يفسده ويأكله (خير) له (من أن يمتلئ جوفه (شعرا) -متفق عليه- وهذا الحديث لم يؤخذ بظاهره بل أول (فقيل) في ذلك: (إنما أراد) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ الشعر الذي يكون متضمنا (الهجاء) أي الذم (والسب أو هجو الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ)، هكذا قيل في تأويل هذا الحديث (فقال) أبو عبيد معترضا على هذا التأويل: إن (ذلك) وهو الشعر المتضمن للهجو والسب (حرام) كله (قليله وكثيره امتلأ به الجوف أو قصر) عن ذلك، فلو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف منه معنى لأن ما دون ملء الجوف من ذلك الذي فيه ما ذكر من السب والهجو حرام بلا نزاع، وعليه (فـ)ـإن (تخصيصه) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الشعر المذموم (بـ)ـهذا الذي يحصل به (الامتلاء) للجوف (يدل على أن ما دونه) أي ما هو أقل منه (بخلافه) في هذا الحكم وهو قيام الذم به (وأن من لم يتجرد) ويتفرغ (للشعر) ويصرف إليه نظره وهمته مكثرا منه (ليس مراد بهذا) الذم والنهي و(الوعيد) المتضمن فيه.

(١) غريب الحديث لأبي عبيد، (١/ ٣٩٠).

ونص أبي عبيد في ذلك هو قوله: " وسمعت يزيد بن هارون يحدث بحديث عن الشرقي ابن القطامي، عن مجالد، عن الشعبي أن النبي ﷺ قال: " لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلئ شعرا"؛ يعنى من الشعر الذى قد هجي به النبي ﷺ.

والذى عندي في هذا الحديث غير هذا القول؛ لأنَّ الذى هجي به النَّبي ﷺ لو كان شطر بيت لكان كفرًا، فكأنَّه إذا حمل وجه الحديث على امتلاء القلب منه، أنَّه قد رخص في القليل منه.

ولكن وجهه عندي أن يمتلئ قلبه من الشّعر حتى يغلب عليه، فيشغله عن القرآن، وعن ذكر الله، فيكون الغالب عليه من أيّ الشّعر كان.

فأما إذا كان القرآن والعلم الغالب عليه، فليس جوف هذا عندنا ممتلئا من الشعر"[1].

ووجه الاحتجاج بقول أبي عبيد هذا أنه فهم أن تعليق الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه.

هذا هو متضمن هذا المسلك -الدليل- الأول، ووجه دلالته على هذا الذي استدل به عليه.

وقد رد هذا الدليل وأجيب عنه، (والجواب) المسوق عنه هو (أنهما) أي الشافعي وأبا عبيد لم ينقلا هذا الحكم عن العرب، فسقط كونه حجة لغوية فلم يبق إلا أنهما قالاه عن اجتهاد ونظر منهما (فإن قالاه عن اجتهاد) منهما وإعمال نظر (فـ)ـإنه (لا يجب تقليدهما) واتباعهما في ذلك؛ لأن اللغة لا تثبت إلا بالنقل عن العرب، (وقد صرحا) بأنهما أدركاه (بالاجتهاد)

---

(١) ن.م. (١/ ١٦٢، ١٦٣).

لا بالنقل عن العرب؛ (إذ قالا لو لم يدل) تعليق الحكم بالذات المخصصة بصفة معينة وكذلك تخصيصها بالذكر (لما كان لـ)ـهذا (التخصيص بالذكر) والتنصيص على هذه الذات بعينها (فائدة) وهذا قول اجتهادي لأنه مبني على تلازم تخصيص الشيء بالذكر والقصد إلى إفادة معنى معين بذلك، وهذا أمر مستنبط من العرف اللغوي العادي الذي موجبه الاستعمال الغالب.

(و)إذا تقرر أن هذا كان عن اجتهاد منهما فإن (هذا الاستدلال) على كل حال (معرض) ومؤهل (للاعتراض) عليه وإبطاله (كما سيأتي فـ)ـإنه (ليس) يجب (على المجتهد قبول قول من لم تثبت عصمته عن الخطأ) والغلط (فيما يظنه) ويعتقده (بأهل اللغة) قوله "بأهل" متعلق بـ" تثبت عصمته" يعني من لم تثبت عصمته من الخطأ فيما يظنه بما ينقله عن (أهل اللغة أو بـ)ـما ينقله عن (الرسول ﷺ) هذا إذا جعلت ما اسما موصولا فإن جعلت موصولا حرفيا فإنه يكون تقرير هذا الكلام هكذا (من لم تثبت عصمته فيما يظنه بالنقل عن العرب أو بالنقل عن الرسول ﷺ)، ويصح أن تكون الباء سببية فيكون صوغ هذا الكلام (تثبت عصمته فيما يظنه بسبب أهل اللغة أو بسبب الرسول إذا نقل عنهما أمر لغوي).

ويحتمل أن يكون هذا الكلام تصحيفا أو تحريفا، فإن لم يكن كذلك فهذه الأوجه كلها محتملة على ما يقتضيه ظاهر هذا الكلام

خلاصة القول أن هذا الاستدلال المبني على الاجتهاد معرض للاعتراض إذ ليس على المجتهد أن يقبل قول من ليس معصوما في هذا الشأن وهو غير أهل اللغة وغير الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهذا ليس مردودا معترضا لأنه من جهة الاجتهاد، بل هو معترض عليه لأنهما (وإن قالاه عن نقل فـ)ـإنه (لا يثبت هذا) الحكم اللغوي وهكذا كل حكم لغوي (بقول الآحاد) بل لا بد في ذلك من التواتر أو ما في حكمه (و)هب أننا جدلا سلمنا حجية هذا النقل فإنه (يعارضه

أقوال جماعة) من اللغويين جحدوا هذا المفهوم و(أنكروه)، ومن هؤلاء الأخفش، وابن فارس، وابن جني.

(و)يعضد هذا الاعتراض أنه (قد قال قوم: لا تثبت اللغة بنقل أرباب المذاهب والآراء) وفي هذا المعنى قال الباقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: " وقد قيل إنه لا يجوز أن يقبل في إثبات لغة قول ذوي الآراء والروايات"[1]. (فإنهم)-الفاء تعليلية- أي لأنهم (يميلون إلى نصرة مذاهبهم) العقدية والفقهية وغيرها، وعليه (فلا تحصل الثقة بقولهم)، هذا ما قيل، لكن الجرأة على الافتراء لنصرة المرء مذهبه فعل لا يأتيه إلا من سفه نفسه.

وأما أهل العلم فإنهم أبعد الناس عن هذا التصرف الشائن. هذا ما يتعلق بهذا المسلك الأول، وهذا هو تمام الكلام فيه.

(المسلك الثاني) هو (أن الله تعالى قال: "إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم"، فقال النبي –عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ–): " خيرني الله فقال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة (ولأزيدن على السبعين") فهذا الذي عقله –عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ– من هذه الآية (يدل على أن حكم ما عدا السبعين بخلافه) أي السبعين. وهذا الخبر أخرجه البخاري عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قال: " لما توفي عبد الله بن أبي جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله –ﷺ– فقال: يا رسول الله، أعطني قميصك أكفِّنه فيه، وصلّ عليه، واستغفر له، فأعطاه النبي ﷺ قميصه، فقال: آذنّي أصلي عليه، فآذنه، فلما أراد أن يصلي عليه جذبه عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، فقال: أليس الله قد نهاك أن تصلي على المنافقين؟ فقال: "انا بين خِيرَتين، قال: " استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم"، فصلى عليه فنزلت: " ولا تصل على أحد منهم مات أبدا"، وهذا الذي عقله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ هو مفهوم العدد.

---

(١) التقريب والإرشاد (٣/ ٣٤٣)

هذا هو متضمن هذا المسلك، وقد أجيب عنه (والجواب) الذي سيق عنه كان (من أوجه) ثلاثة فلنوردها على الولاء:

الوجه (الأول) منها هو (أن هذا خبر واحد) وخبر الواحد (لا تقوم به الحجة في إثبات اللغة)؛ لأنها ينزل عليها النص الشرعي ويحمل على ما تدل عليه من معنى؛ وبذلك لا بد في إثباتها من التواتر، أو ما في حكمه.

ثم إن هذا الخبر دال على التيئيس والتقنيط من غفران الله لهؤلاء المنافقين، والتصريح بالسبعين كناية عن ذلك التيئيس (و)بهذا فإن (الأظهر) هو (أنه) أي أن هذا الخبر (غير صحيح) عنه -ﷺ- (لأنه -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- أعرف الخلق بمعاني الكلام ومقاصده و)الثابت -كما سبق ذكر ذلك- أن (ذكر السبعين) في هذه الآية (جرى مبالغة في) إثبات (اليأس) من المغفرة وفي إيقاعه في النفوس (و) سيق لـ(ـقطع الطمع عن الغفران) لهؤلاء المنافقين، وبذلك يكون معنى هذه الآية (كقول القائل: اشفع أو لا تشفع وإن شفعت لهم سبعين مرة لم) -يعني لا- (أقبل منك شفاعتك) وعلى الجملة فإن السبعين ما قصد به العدد وإنما سيق لرفع الطمع في أن يغفر الله لهؤلاء المنافقين وهذا المعنى هو نفسه ما نقله إمام الحرمين عن القاضي فقال: " قال القاضي -رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ-: من شدا طرفا من العربية لم يخف عليه أن قول الله لم يجر تحديدا بعدد على تقدير أن الزائد عليه يخالفه وإنما جرى ذلك مؤيسا من مغفرة المذكورين وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين فكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به عمن هو أفصح من نطق بالضاد"[١]. هذا ما قرره القاضي في حق هذا الخبر وتبعه على ذلك من تبعه، لكن الصحيح هو أن هذا الحديث من حيث السند ثابت.

هذا هو الوجه الأول من هذا الجواب.

---

(١) البرهان في أصول الفقه ١/ ١٧٠.

الوجه (الثاني) هو أن زيادة النبي ﷺ -على السبعين في الاستغفار ليس فيه ما يدل على فهمه وقوع المغفرة لهم باستغفاره زيادة على السبعين، ويقضي بهذا (أنه -ﷺ- قال: (لأزيدن على السبعين) فقط (ولم يقل: لأزيدن على السبعين ليغفر لهم فـ)ـتبين بهذا أنه (ما كان ذلك) الزيد منه -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- على السبعين (لانتظار) حصول (الغفران) لهؤلاء المنافقين (بل لعله كان لـ)ـأجل (استمالة قلوب الأحياء منهم) وجذبها إلى الإسلام (لـ)ـأجل (ما رأى من المصلحة) للإسلام وأهله (فيهم) إن دخلوا في الإسلام وآمنوا (ولـ)ـأجل (ترغيبهم في) الدخول في (الدين، لا) لأجل (انتظار غفران الله تعالى للموتى) منهم (مع) إفادة (المبالغة في اليأس) يعني التأييس والتقنيط (وقطع الطمع) والرجاء في المغفرة لهم، هذا هو الوجه الراجح حمل هذه الآية عليه لما فيه من دفع التعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى: " سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم"، هذا الوجه الثاني -او الجواب الثاني-.

(الجواب) أو الوجه (الثالث) هو (أن) تخصيص نفي المغفرة بالسبعين يدل على انتفاء المغفرة لهؤلاء المنافقين بالسبعين قطعا ضرورة صدق الله تعالى في خبره، فهل (تخصيص نفي) حصول (المغفرة) لهؤلاء (بالسبعين) الذي هو منطوق هذه الآية (أدل) من حيث مفهومه (على جواز) حصول هذه (المغفرة أو) هو أدل (على وقوعه) فدلالته لا تخرج عن ذلك؟

(فإن قلتم): إنه يدل (على وقوعه) أي وقوع حصول المغفرة لهم وأن النبي -ﷺ- لما زاد على السبعين غفر لهؤلاء القوم (فـ)ـإن هذا القول باطل؛ إذ (هو خلاف الإجماع)، فإن الأمة مجمعة على أنه لم يرد ما يدل على أن الله غفر لهؤلاء بعد قوله -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ-: " لأزيدن على السبعين"، وهو كذلك خلاف الآية التي تقدم إيرادها وهي قوله تعالى: " سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم"، فإن هذه الآية دالة على امتناع المغفرة لهم على

وجه الإطلاق والقطع (وإن قلتم): إنه يدل (على جوازه) فقط، فما فائدة ذلك (فـ)ـإنه (قد كان) هذا (الجواز ثابتا بالعقل قبل) نزول هذه (الآية) لأنه أمر محتمل، والحاصل لا يمكن تحصيله؛ لأن ذلك من باب تحصيل الحاصل وهو ممتنع (فانتفى) بذلك هذا الجواز المقدر ثبوته (بالسبعين) مفهوما له (و) أما (الزيادة) على السبعين لجواز حصول المغفرة بها فإنه (ثبت جوازها بدليل العقل) القاضي بها (لا بالمفهوم) وإنما جازت عقلا لأنه يجوز أن تكون سببا في تحصيل هذه المغفرة.

ثم إن هذا الجواز ليس نقيضا لما هو منطوق هذه الآية، فقد تقدم أن منطوقها هو انتفاء المغفرة بالسبعين على وجه الجزم والقطع، ومفهومه المخالف الذي هو نقيضه هو القطع والجزم بثبوت هذه المغفرة بما فوق السبعين، وأما الجواز فإنه ليس نقيضا لهذا الانتفاء بل هو مقابل له، والمقابل أعم من النقيض فلا يكون ذلك -وهو الدلالة على الجواز- من باب دليل الخطاب.

هذا هو متضمن هذا الجواب بأوجهه الثلاثة، وبه يتم الكلام على هذا المسلك الثاني للقائلين بهذا المفهوم الذي هو مفهوم الصفة.

(المسلك الثالث لهم) هو (أن الصحابة) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عقلوا من الحصر مفهومه المخالف وبناء على ذلك (قالوا): قوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- الذي رواه مسلم وغيره وهو إنما (الماء من الماء) حكمه (منسوخ بـ)ـما أخرجه ابن ماجه وابن حبان وغيرهما من (قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن النبي ﷺ: " إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل")، وقد روي عن أبي بن كعب أنه قال: "إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهي عنها"، ومقتضى هذا أن الحديث الأول يتضمن بمفهومه المخالف نفي الماء -أي نفي وجوب الغسل- من

غير ماء أي من غير إنزال (فـ)إنه (لو لم يتضمن نفي) وجوب (الماء) أي نفي الغسل (عن غير) حالة (الماء) أي الإنزال، ويقتضيه (لما كان) فرض الغسل و(وجوبه) من غير إنزال حاصلا (بسبب) أي دليل (آخر نسخا له) أي لهذا الذي تضمنه الحديث الأول من عدم وجوب الغسل بالإنزال، وهذا الحكم الثابت بالحديث الأول "إنما الماء من الماء" (لم ينسخ وجوبه بالماء) أي بالغسل الوارد في الحديث الثاني؛ وهو "إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل" بل الذي نسخ هو (انحصاره) أي اقتصاره (عليه) أي على الوجوب من الإنزال (واختصاصه به) بحيث كان الماء؛ أي الغسل لا يجب إلا منه -أي من الماء- وهو هنا المني ومتعلق الحكم خروجه.

هذا هو متضمن هذا المسلك.

وقد أجيب عنه فرد، (والجواب) الذي سيق عنه كان مركبا (من أوجه) خمسة فلنوردها على الولاء قائلين:

الوجه (الأول) منها هو (أن هذا) النقل عن الصحابة ما هو إلا (نقل آحاد و) هو (لا تثبت به اللغة) بل لا بد في ذلك من النقل بالتواتر أو ما في حكمه؛ وهو أن يكون المخبر به معصوما. هذا هو الجواب الأول عن هذا المسلك.

لكن هذا الجواب يراه بعض الأصوليين بأن ما بني عليه وهو وجوب قطعية نقل اللغة ضعيف، قال الأبياري: "وأما نقل الآحاد فلا يكتفى به عند كثير من الأصوليين، قالوا: إن إثبات لغة ينزل عليها كتاب الله وسنة نبيه بقول الآحاد، لا يكفي، وهذا قد ذكره القاضي وغيره، وهو اقتصار منهم على مجرد الدعوى، معراة عن الدليل، وأئمة العربية متفقون على خلاف ذلك.

هذا سيبويه -على جلالة قدره في هذا الفن- يرجع إلى ما ينقله الخليل وأبو عمرو.

فإن قيل: لا يصار إلى القوم فيما يتعلق بالأعمال.

قلنا: لو نقل سيبويه أن أبنية السلامة من أبنية القلة، وكذلك غيره من أئمة العربية، ولم يبلغوا عدد التواتر، لصير إلى قولهم في ذلك، وكذلك أبو عبيدة وغيره.

وأكثر تفسير ألفاظ الكتاب وغيره رجعت إلى قول طائفة من هؤلاء، واشتراطه النقل المتواتر في تفسير كل لفظة من كتاب الله عَزَّوَجَلَّ متعذر، لا شك فيه، لاسيما عند بعد الأعصار، وفساد لغات العرب، فتكليف أهل العلم بالنقل المتواتر في كل كلمة تكليف شطط.

فالصحيح عندي الاكتفاء بغلبات الظنون فيما يتعلق بفهم آحاد الكلمات، ولا ينفك أحد من الأئمة عن التمسك في آحاد كلمات العربية بقول بعض أئمتها"(١). هذا ما رد به هذا الجواب الأول.

الجواب (الثاني) هو (أنه) غير قطعي و(إنما) هو ظني إذ لا يصح القول به إلا (عن قوم مخصوصين) من الصحابة (لا عن كافة الصحابة) وجملتهم (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) إذ فيهم من لا يرى نسخ الحديث الأول، وبذلك (فـ)ـإنه (يكون ذلك) وهو القول بالمفهوم -هنا- (مذهبا لهم بطريق الاجتهاد) والنظر الفقهي، (و)هذا (لا يوجب تقليدهم فيه)؛ لأنه ليس دليلا شرعيا.

الوجه (الثالث) هو (أنه) لا يجب كون هذا النسخ مسلطا على دليل الخطاب في هذا الحديث الذي هو: "إنما الماء من الماء"، بل (يحتمل أنهم) أي الصحابة أدركوا من هذا الحديث و(فهموا منه) معنى عاما وهو (أن كل الماء من الماء) أي أن كل غسل إنما يكون من إنزال الماء (ففهموا من لفظ

(١) التحقيق والبيان في شرح البرهان ٢/ ٣٣٥-٣٣٦.

الماء المذكور أولا العموم والاستغراق لجنس استعمال الماء) على وجه الوجوب، (وفهموا أخيرا كون خبر التقاء الختانين نسخا لعموم) هذا الخبر (الأول) الذي هو "الماء من الماء" (لا لمفهومه ودليل خطابه) وهو عدم وجوب الغسل من غير إنزال.

(و) من المعلوم أن (كل عام أريد به الاستغراق) والشمول (فـ)ـالدليل الخاص الوارد (بعده يكون نسخا لبعضه)؛ لأنه يخرجه عن حكمه، (ويتقابلان إن اتحدت الواقعة) تقابلا بيانيا عند الجمهور؛ إذ يحمل العام على الخاص.

وهذا لا يسمى نسخا حقيقة، بل بيانا إلا عند الحنفية الذين يرون أنه نسخ وهو ما يوافقه هذا الذي ذكره المصنف من أن الخاص الوارد بعد العام ينسخ بعضه.

الوجه (الرابع) هو (أنه نقل عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: " لا ماء إلا من الماء") -هذا الخبر لم اجده بهذا اللفظ- (وهذا) الذي تضمنه (تصريح بطرفي النفي والإثبات) أما طرف النفي فهو قوله (لا ماء)، وأما طرف الإثبات فهو (من الماء) وقوله (لا ماء) نكرة منفية وبذلك فهي تعم، ثم يقدر مقتضاها المضمر، كما تقدم بيان ذلك، فتكون في ذلك (كقوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: " لا نكاح إلا بولي") رواه الترمذي (و)كقوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: ((لا صلاة إلا بطهور)) رواه مسلم بلفظ: ((لا تقبل صلاة بغير طهور))، ومقتضى ذلك كله أن النسخ الذي يرد على هذا الحديث ((لا ماء من الماء)) إن ثبت فسيكون مسلطا على عمومه، لا على مفهومه المخالف، وبذلك يسقط هذا الاحتجاج به على أن الصحابة يقولون بالمفهوم على الوجه الذي تقدم بيانه.

ويؤخذ مما تقدم أن المتأخر القضاء به هو الغسل، من التقاء الختانين، وهو نفسه المعنى المقصود من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ((إذا جلس بين شعبها الأربع

ثم جهدها فقد وجب الغسل)). وأن المتقدم هو قصر الواجب على حصول الإنزال.

وفي هذا الشأن (قد روى أنه ﷺ أتى باب) دار (رجل من الأنصار) وهو عتبان بن مالك (فصاح) عَلَيْهِ السَّلَامُ (به) أي ناداه (فلم يخرج) مبادرا بل بقي في داره (ساعة) أو فلم يخرج ساعة ندائه (ثم خرج) بعد ذلك (ورأسه يقطر ماء) من غسله بدنه (فقال) له (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إذا (عجلت عجلت) عن قضاء وطرك من زوجتك (ولم تنزل) أي لم تخرج المني (فلا تغتسل فالماء من الماء) فقط (و) هذا القول النبوي فيه تصريح (بالنفي) أي نفي وجوب الاغتسال إذا لم يحصل الإنزال. وهذا الخبر أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: خرجت مع رسول الله ﷺ: يوم الاثنين إلى قباء حتى إذا كنا في بني سالم وقف رسول الله ﷺعلى باب عتبان فصرخ به، فخرج يجر إزاره، فقال رسول الله ﷺ: «أعجلنا الرجل» فقال عتبان: يا رسول الله، أرأيت الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن، ماذا عليه؟ قال رسول الله ﷺ: «إنما الماء من الماء».

وقد روي بألفاظ أخرى غير هذه مختلفة.

ثم بعد هذا ورد خبر وجوب الغسل من التقاء الختانين (فرأوا) أي الصحابة أن (خبر التقاء الختانين) هذا (ناسخا لما فهم من هذه الأدلة) التي وردت في وجوب الاغتسال من الإنزال فقط.

هذا هو الوجه الرابع من هذه الوجوه الجوابية.

الوجه (الخامس) هو (أنه قال ﷺ في رواية تقدم ذكرها: "إنما الماء من الماء"، و) هو مما أخرج البعض مقتضاه من المفهوم المخالف وعد من فن الإشارة (و)عليه (قال بعض منكري المفهوم: إن هذا) القول (للحصر) أي حصر الحكم الذي هو الاغتسال في مورده -وهو الإنزال-، وإذا كان هذا

الخبر بهذا الحال فإنه يفيد حكمين أحدهما (النفي) للحكم -وهو الغسل الواجب- عن غير الإنزال، فيكون معناه: لا يكون الاغتسال إلا عن إنزال (و) الثاني (الإثبات) إثبات الحكم بالإنزال، فيكون معناه أن الاغتسال الواجب لا يكون إلا عن إنزال (و)إنما صير إلى (هذا) الحمل (لأنه لا مفهوم للقب) عند الجمهور، (والماء اسم لقب) لأنه اسم ذات (فدل) ذلك على (أنه) أي هذا النفي والإثبات لم يؤخذ منه لأنه ليس صفة ولا في ما حكمها، وإنما هو (مأخوذ من الحصر) الذي دل عليه الألف واللام الداخلان على لفظ الماء وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صدر هذا القول (إنما) الدالة على الحصر على الصحيح، وعليه فإن المنسوخ هو الحصر، وليس المفهوم.

(و)القول بهذا مما يمكن المصير إليه فإنه (لم يقل أحد من الصحابة: إن المنسوخ) هو (مفهوم هذا اللفظ) أي هذا القول النبوي (إنما الماء من الماء) أو (الماء من الماء)، ولم يصرح بذلك، وبذلك تبقى كل المعاني التي يحتمل نسخها في هذا الحديث على حالها من حيث هذا الاحتمال، وعليه (فلعل) المعنى (المنسوخ) منها هو شمول هذا الحديث و(عمومه) الذي سبق بيانه (أو) المنسوخ منها هو (حصره المعلوم) حصوله مما ذكر من الألف واللام، وحرف "إنما" (لا) أنه منسوخ (بمجرد) -الباء بمعنى في- أي في مجرد (التخصيص) الذي هو المفهوم. يعني أن هذا الحديث صالح يفيد من جهة الحصر، ومن جهة العموم، ومن جهة التخصيص، والمنسوخ قد يكون هو الحصر أو العموم كما قد يكون هو التخصيص، فليس لازما أن يكون المنسوخ منه هو التخصيص الذي أدرك من جهة المفهوم، (والكلام) في مجرى الحديث عن المفهوم المأخوذ من هذا الحديث إنما هو (في مجرد التخصيص) الذي يفيده بالمخالفة.

هذا هو متضمن هذا المسلك الثالث وما أجيب به عنه.

(المسلك الرابع) لهؤلاء القائلين بالمفهوم هو (قولهم: إن يعلى بن أمية) الحنظلي التميمي الصحابي (قال لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ما بالنا نقصر الصلاة) في السفر (وقد أمنا) من فتنة الكفار وهجومهم علينا، يريد أن الله تعالى يقول: (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) وفي هذا القول الإلهي ربط هذا القصر بالخوف فما بالنا نقصر في السفر وقد أمنا من فتنة الكفار (فقال) له عمر: (تعجبت مما تعجبت منه فسألت النبي ﷺ، فقال: هي) أي هذه الرخصة (صدقة تصدق الله بها عليكم) أو قال: (على عباده فاقبلوا صدقته) هذا الخبر أخرجه مسلم بلفظ: "عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته".

ووجه الاحتجاج بهذا الأثر أنهما فهما من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف، وهو مفهوم هذا الشرط، ومقتضى هذا ربط القصر بحالة الخوف، هذا ما استقر في نفوسهما كما يؤخذ من ظاهر كلامهما، (و)لكن ذلك المفهوم أبطل اعتباره فكان (تعجبهما من) ذلك وهو (بطلان مفهوم تخصيص قوله تعالى) هذا وهو (إن خفتم) وهذا المفهوم هو أنه لا قصر للصلاة في حال الأمن، والنبي ﷺ قد أقرَّ عمر على ذلك.

والدليل على ذلك هو هذا الذي أجابه به.

هذا هو محتوى هذا المسلك، وقد أجيب عنه بما يبطله فإن طلب البوح بهذا الجواب سقناه و(قلنا) في إيراده: ليس موجب تعجب الصحابيين هو

بطلان هذا المفهوم، وإنما هو ترك ما تقرر شرعا من الإتمام للصلاة (لأن الأصل) في الصلاة هو (الإتمام) لها في جميع الحالات (واستثني) منها (حالة الخوف) وحدها (فكان الإتمام) لها (واجبا عند عدم الخوف بحكم) هذا (الأصل) الذي هو هذا الإتمام (لا) بمقتضى (التخصيص) بحالة الخوف وما يكون عنه من مفهوم، وهو أنه لا صلاة في حالة الأمن.

هذا متضمن هذا الجواب عن هذا المسلك الرابع.

(المسلك الخامس) هو أن فصحاء العرب وبلغاءهم يدركون من الحصر مفهومه ومن ذلك (أن ابن عباس رضي الله عنهما فهم من قوله -ﷺ-: "إنما الربا في النسيئة) تأخير ما تجب فيه المناجزة، وأدرك منه (نفي تحريم ربا الفضل) أي الزيادة، وأن الدرهم بالدرهمين ليس من الربا فهو حلال.

وهذا الحكم الذي فهمه ابن عباس من هذا الحديث أدركه من جهة إفادة هذا الحديث تخصيص الربا بترك المناجزة فيما تجب فيه من الطعام ونحوه، فيكون هذا الحكم مفهوم مخالفة لهذا التخصيص المدرك بالحصر.

(وكذا عقل ابن عباس) أيضا (من قوله تعالى: "فإن كان له إخوة فلأمه السدس" أنه إن كان له أخوان) أو أخ (فلأمه الثلث)؛ لأن ذلك مفهوم تخصيص الإخوة -بصيغة الجمع- بنقل الأم من الثلث إلى السدس، فإنه إن عدم الإخوة وهم الثلاثة فصاعدا بناء على أن أقل الجمع ثلاثة لا نقل في ذلك، وهذا الحكم مدرك بالمخالفة، وفي هذا الشأن وقع حوار فقهي بين ابن عباس وعثمان فقد روى البيهقي والحاكم عن شعبة عن ابن عباس: أنه دخل على عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقال، لم صار الأخوان يردَّان الأم إلى السدس، وإنما قال الله: "فإن كان له إخوة"، والأخوان في لسان قومك وكلام قومك ليسا بإخوة؟ فقال عثمان رَحِمَهُ اللَّهُ هل أستطيع نقض أمر كان قبلي، وتوارثه الناس ومضى في الأمصار؟

وكما قال ابن عباس بما ذكر مفهوما لهذه الآية (كذلك قال:) إن (الأخوات لا يرثن مع الأولاد) ذكورا كانوا أو إناثا بل يحجبن حجب إسقاط، وإن كان الولد واحدا، وذلك (لقوله تعالى: "إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) إذ مفهومه المخالف هو أنه إن كان له ولد فأخته لا ترث منه (فإنه تعالى لما جعل لها) أي للأخت (النصف بشرط عدم الولد دل) ذلك بالمخالفة (على انتفائه) أي هذا الجعل (عنه) عند وجود (الولد) هذا متضمن هذا المسلك الخامس، وقد أجيب عنه بما يبطله، والجواب الذي أجيب به عنه مركب من أوجه، فلنوردها على الولاء ونقول:

الوجه الأول منها: (أن هذا) الذي قال به ابن عباس من هذه الأحكام آخذا له من هذه النصوص الشرعية (غايته أن يكون مذهب ابن عباس -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا-) في هذه الجزئيات، وبذلك يكون هذا الذي عقله من هذه النصوص مخصوصا به، (و)هو كذلك لا دليل (ولا حجة فيه)؛ لأنه مذهبه الفقهي ورأيه في ذلك، وهو لا يعد من الأدلة الشرعية، إذ ما هو إلا رأي فقيه من الفقهاء، والرأي الفقهي لا يلزم إلا صاحبه ومن يقلده.

(الوجه الثاني) منها هو (أن جميع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) قد (خالفوه في ذلك) الذي ذكر من أقواله تلك وهي:

أ- نفيه تحريم ربا الفضل، فإن الإجماع منعقد على خلافه.

ب-قوله: إن الأخوين لا ينقلان الأم من الثلث إلى السدس، بل لا بد من إخوة ثلاثة فصاعدا لأن الأخ والأخوين أدرك عدم شرع نقلهما الأم هنا بمفهوم مخالفة. وجمهور أهل العلم على خلاف قوله هذا.

قال القرطبي: "وأجمع أهل العلم على أن أخوين فصاعدا ذكرانا كانوا أو إناثا من أب وأم، أو من أب أو من أم يحجبون الأم عن الثلث إلى السدس،

إلا ما روي عن ابن عباس أن الاثنين من الإخوة في حكم الواحد، ولا يحجب الأم أقل من ثلاث"[1].

ج-قوله: الأخت لا ترث مع البنت لأن البنت ولد وهذا مفهوم قوله تعالى ((ليس له ولد)). والجمهور على خلاف قوله هذا إذ قالوا الأخوات يرثن بالتعصيب مع البنات.

قال القرطبي: "الجمهور من العلماء من الصحابة والتابعين يجعلون الأخوات عصبة البنات وإن لم يكن معهن أخ، غير ابن عباس، فإنه كان لا يجعل الأخوات عصبة البنات، وإليه ذهب داود وطائفة، وحجتهم ظاهر قول الله تعالى: ((إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك)) ولم يورث الأخت إلا إذا لم يكن للميت ولد، قالوا: ومعلوم أن الابنة من الولد، فوجب ألا ترث الأخت مع وجودها. وكان ابن الزبير يقول بقول ابن عباس في هذه المسألة حتى أخبره الأسود بن يزيد: أن معاذا قضى في بنت وأخت فجعل المال بينهما نصفين"[2].

هذا هو متضمن هذا الوجه الثاني.

الوجه (الثالث) هو (أنه) -الضمير للشأن- (لم يثبت أنه) أي ابن عباس (دفع) وجود (ربا الفضل) والقضاء بنفي تحريمه بمجرد هذا اللفظ (بل ربما دفعه) وقضى بنفي تحريمه (بدليل آخر) ككونه معمولا به في الزمان النبوي من غير ورود نكير نبوي له فظنه من أفراد البيع الثابت إباحته بالقرآن (وقرينة أخرى) استدل بها على ذلك كخلوه من مناط يوجب تحريمه، كمفسدة معتبرة شرعا.

(١) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٦٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٥.

الوجه (الرابع) هو (أنه)-الضمير للشأن-(لعله) أي ابن عباس (اعتقد أن البيع) على أصنافه وضروبه المختلفة (على الإباحة بدليل العقل) وهو أن الأصل في الأشياء على الإباحة وأن الأصل هو بقاء ما كان على ما كان، (أو) اعتقد ذلك بمقتضى وموجب (عموم قوله تعالى: ((وأحل الله البيع وحرم الربا)) فإذا كان النهي) الشرعي (قاصرا على النسيئة) وهي ترك المناجزة حيث تجب (كان الباقي) من عقود البيع كيفما كانت (حلالا بالعموم) المدلول عليه بلفظ البيع في الآية (ودليل العقل) الذي هو البراءة الأصلية -وهو بقاء ما كان على ما كان- (لا بالمفهوم) الذي دل عليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (إنما الربا في النسيئة) كما ادعي.

الوجه (الخامس) هو (أنه)-الضمير للشأن-(روي أنه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (قال) في لفظ آخر (لا ربا إلا في النسيئة) وقد رواه بهذا اللفظ الشيخان وغيرهما (و)هذا اللفظ (نص في النفي) المدلول عليه بقوله (لا ربا، وبالإثبات) وهو قوله (في النسيئة) ومفاد ذلك كله حصر الربا فيما ذكر من النسيئة (و) مثله في ذلك (قوله)- عَلَيْهِ السَّلَامُ-((إنما الربا في النسيئة)) أيضا وهذا أقوى في الدلالة على الحكم المخالف من المفهوم و(قد أقر به بعض منكري المفهوم) وإنما أقر به هؤلاء (لما فيه من الحصر) القاضي بنفي الحكم عن غير المحصور، وإثباته في المحصور، فاستفيد من ذلك هذان الحكمان-كما ترى-.

هذا منتهى القول في هذا المسلك الخامس وما أجيب به عنه.

(المسلك السادس) هو (أنه إذا قال) العربي لوكيله العربي: (اشتر لي عبدا أسود) فإن قوله هذا (يفهم نفي) الأمر بشراء العبد (الأبيض) حتى إنه لو اشترى الأبيض لم يمتثل (و) كذلك يكون الحكم (إذا قال اضربه إذا قام) فإنه (يفهم المنع) من ضربه (إذا لم يقم) ومثله قول الرجل لزوجته: (أنت طالق إن دخلت الدار) إذ يفهم منه انتفاء الطلاق عند عدم الدخول.

هذا متضمن هذا المسلك، وهو مردود فاسد، فإن تمسك به متمسك أبدينا ردنا له (وقلنا) في بيان ذلك: إن (هذا) القول (باطل) لأن هذا الذي ذكر من منع شراء العبد الأبيض ومن منع هذا الضرب في حال القيام ونحو ذلك ليس مفهوم مخالفة لهذا الكلام (بل) هو مفهوم من جهة البراءة الأصلية وبقاء ما كان على ما كان إذ (الأصل) هو (منع) الشخص من (الشراء) نيابة عن غيره إلا بإذن منه وتوكيل يكون له عنه (و) كذلك (الضرب) لشخص ما فإنه لا يكون (إلا فيما أذن) فيه، وكان من أذن بذلك صاحب حق شرعي فيه (والإذن قاصر) على ما ورد فيه من فعل (والباقي) وهو ما لم يرد فيه (على) أصله وهو (النفي و) قد (تولد منه) أي من هذا الذي ذكر من الاقتصار على الوارد، والنفي لما بقي وفهم منه (درك الفرق بين الأبيض والأسود) في الحكم المذكور. (وعماد) هذا (الفرق) ليس هو أن هذا القول يتضمن المنطوق والمفهوم المخالف، وإنما هو ما تضمنه (من إثبات) لحكم (ونفي) لما سواه (ومستند) هذا (النفي) هو (الأصل) المذكور (وأما مستند الإثبات) فهو ذلك (الإذن القاصر) على المأذون فيه وحده المحصور حكمه فيه.

فتقرر بهذا أن الحكم المثبت هنا كان من جهة هذا الإذن القاصر، لا من جهة المنطوق، وأن الحكم المنفي فيه كان من جهة الأصل المذكور، لا من جهة المخالفة.

(و) هذا من المواضع التي يقع فيها الانحراف عن المأخذ، واستبداله بغيره توهما، وفي هذا الشأن (الذهن إنما يتنبه للفرق) بين الأسود والأبيض (عند) تلقيه ذلك (الإذن القاصر على الأسود) من هذا القول -اشتر لي عبدا أسود- فمتى تلقى ذلك الفرق (فإنه يذكر) معه العبد (الأبيض) ويستحضر (فيسبق إلى الأوهام) والأذهان (العامية) التي لم تهذب بقواعد النظر ورد الأشياء إلى أصولها، (أن إدراك الذهن هذا الاختصاص) اختصاص الحكم

بالعبد الأسود (و) إدراك (الفرق) بين العبد الأسود والأبيض في ذلك حاصل (من) هذا (الذكر) للأسود (القاصر) عليه المحصور حكمه فيه، وهذا (لا) يصح، فإن ذلك لم يكن حاصلا من هذا الذكر (بل هو) حاصل عند هذا (الذكر القاصر) كما يحصل وجوب صلاة الظهر عند الزوال، (لكن) ليس معنى هذا أنه لم يحصل من هذا الذكر شيء يدل عليه هو نفسه فإن هذا ليس صحيحا وإنما الثابت الصحيح -هنا- هو أن (أحد طرفي الفرق) وهو الإثبات -إثبات الحكم في الأسود- (حصل من) هذا (الذكر و) الطرف (الآخر كان حاصلا) بما تقرر (في الأصل) -في بمعنى الباء- أي بالأصل المذكور وهو بقاء ما كان على ما كان، والأصل في النيابة في العقود هو الإذن، فإن لم يحصل هذا الإذن بقي المنع لعقدها لغير من له الحق في ذلك؛ وهو المالك ومن في حكمه، فإذا كان حاصلا بهذا الأصل (فـ)إنه (يذكره) أي يتذكره السامع (عند) طروق هذا (التخصيص) أذنه (فكان) لذلك (حصول) هذا (الفرق عنده) أي عند هذا التخصيص (لا به) نفسه.

وأنت إذا تأملت ما ذكر مبصرا به (فـ)إنك قد تدرك أن هذا أمر معرفي عظيم؛ لأنه ينبه على أن الحكم قد يحصل في ذهنك عند أمر ما فتظن بأنه دليله، وهو في حقيقة الأمر ليس دليله، وإنما حصل عنده فنسب إليه، ولكن ذلك قد يخفى، فيترتب عن ذلك الغلط في الإسناد، والانحراف عن المأخذ، وبذلك تقرر أن (هذا مزلة القدم) فيكون عنه السقوط في الخطأ والوقوع فيه (و) هذا الأمر (هو) أمر (دقيق) لا يدرك إلا بإمعان النظر، والأصل فيه هو الخفاء عن الإدراك (و) بسبب هذا الامر (ولأجله غلط الأكثرون) من الناس في شأنه؛ فصاروا ينسبون الأحكام لغير أدلتها، ويعرضون عن أدلتها لخفائها عليهم. هذا ما يتعلق بهذه المزلة.

هذا متضمن هذا المسلك، وهو مردود فاسد، فإن تمسك به متمسك أبدينا ردنا له (وقلنا) في بيان ذلك: إن (هذا) القول (باطل) لأن هذا الذي ذكر من منع شراء العبد الأبيض ومن منع هذا الضرب في حال القيام ونحو ذلك ليس مفهوم مخالفة لهذا الكلام (بل) هو مفهوم من جهة البراءة الأصلية وبقاء ما كان على ما كان إذ (الأصل) هو (منع) الشخص من (الشراء) نيابة عن غيره إلا بإذن منه وتوكيل يكون له عنه (و) كذلك (الضرب) لشخص ما فإنه لا يكون (إلا فيما أذن) فيه، وكان من أذن بذلك صاحب حق شرعي فيه (والإذن قاصر) على ما ورد فيه من فعل (والباقي) وهو ما لم يرد فيه (على) أصله وهو (النفي و) قد (تولد منه) أي من هذا الذي ذكر من الاقتصار على الوارد، والنفي لما بقي وفهم منه (درك الفرق بين الأبيض والأسود) في الحكم المذكور. (وعماد) هذا (الفرق) ليس هو أن هذا القول يتضمن المنطوق والمفهوم المخالف، وإنما هو ما تضمنه (من إثبات) لحكم (ونفي) لما سواه (ومستند) هذا (النفي) هو (الأصل) المذكور (وأما مستند الإثبات) فهو ذلك (الإذن القاصر) على المأذون فيه وحده المحصور حكمه فيه.

فتقرر بهذا أن الحكم المثبت هنا كان من جهة هذا الإذن القاصر، لا من جهة المنطوق، وأن الحكم المنفي فيه كان من جهة الأصل المذكور، لا من جهة المخالفة.

(و) هذا من المواضع التي يقع فيها الانحراف عن المأخذ، واستبداله بغيره توهما، وفي هذا الشأن (الذهن إنما يتنبه للفرق) بين الأسود والأبيض (عند) تلقيه ذلك (الإذن القاصر على الأسود) من هذا القول -اشتر لي عبدا أسود- فمتى تلقى ذلك الفرق (فإنه يذكر) معه العبد (الأبيض) ويستحضر (فيسبق إلى الأوهام) والأذهان (العامية) التي لم تهذب بقواعد النظر ورد الأشياء إلى أصولها، (أن إدراك الذهن هذا الاختصاص) اختصاص الحكم

بالعبد الأسود (و) إدراك (الفرق) بين العبد الأسود والأبيض في ذلك حاصل (من) هذا (الذكر) للأسود (القاصر) عليه المحصور حكمه فيه، وهذا (لا) يصح، فإن ذلك لم يكن حاصلا من هذا الذكر (بل هو) حاصل عند هذا (الذكر القاصر) كما يحصل وجوب صلاة الظهر عند الزوال، (لكن) ليس معنى هذا أنه لم يحصل من هذا الذكر شيء يدل عليه هو نفسه فإن هذا ليس صحيحا وإنما الثابت الصحيح -هنا- هو أن (أحد طرفي الفرق) وهو الإثبات -إثبات الحكم في الأسود- (حصل من) هذا (الذكر و) الطرف (الآخر كان حاصلا) بما تقرر (في الأصل) -في بمعنى الباء- أي بالأصل المذكور وهو بقاء ما كان على ما كان، والأصل في النيابة في العقود هو الإذن، فإن لم يحصل هذا الإذن بقي المنع لعقدها لغير من له الحق في ذلك؛ وهو المالك ومن في حكمه، فإذا كان حاصلا بهذا الأصل (فـ)إنه (يذكره) أي يتذكره السامع (عند) طروق هذا (التخصيص) أذنه (فكان) لذلك (حصول) هذا (الفرق عنده) أي عند هذا التخصيص (لا به) نفسه.

وأنت إذا تأملت ما ذكر مبصرا به (فـ)إنك قد تدرك أن هذا أمر معرفي عظيم؛ لأنه ينبه على أن الحكم قد يحصل في ذهنك عند أمر ما فتظن بأنه دليله، وهو في حقيقة الأمر ليس دليله، وإنما حصل عنده فنسب إليه، ولكن ذلك قد يخفى، فيترتب عن ذلك الغلط في الإسناد، والانحراف عن المأخذ، وبذلك تقرر أن (هذا مزلة القدم) فيكون عنه السقوط في الخطأ والوقوع فيه (و) هذا الأمر (هو) أمر (دقيق) لا يدرك إلا بإمعان النظر، والأصل فيه هو الخفاء عن الإدراك (و) بسبب هذا الامر (ولأجله غلط الأكثرون) من الناس في شأنه؛ فصاروا ينسبون الأحكام لغير أدلتها، ويعرضون عن أدلتها لخفائها عليهم.

هذا ما يتعلق بهذه المزلة.

(و)أما هذا الذي تقدم ذكره من أن التخصيص يفيد الحصر الذي يحصل عنده الفرق فإنه (يدل عليه) إفهام تخصيص فرد ما بالإذن الفرق بين المصرح به والمسكوت عنه، فالسامع لذلك يدرك هذا المعنى، فـ(ـإنه) الضمير للشأن (لو عرض) شخص (على البيع شاة وبقرة و) عبدين (غانما وسالما وقال) لشخص سائم-مثلا-(اشتر غانما والشاة لسبق إلى الفهم) والذهن (الفرق) في الحكم (بين غانم وسالم) وإنما كان كذلك بتخصيص أحدهما بالإذن بشرائه دون الآخر (و)الفرق (بين القرة والشاة) وإنما كان ذلك الفرق حاصلا من هذا التخصيص أيضا (و) أما (اللقب) فإنه (لا مفهوم له بالاتفاق عند كل محصِّل) لا يبوح بالحكم إلا إذا حصل مستنده، والجمهور على هذا وهو أن اللقب لا مفهوم له خلافا لجمع من أهل العلم، ومضيا على مذهب الجمهور فغانم وسالم والبقرة والشاة كل ذلك في هذا القول لقب، فلا مفهوم له. هذا هو الصحيح في حق اللقب (إذ قوله-ﷺ-: (لا تبيعوا البر بالبر) لا مفهوم له، ولذلك (لم يدل على نفي الربا من غير الأشياء الستة)-الشعير والبر والتمر والملح والذهب والفضة-، وعدم دلالته على ذلك أمر حاصل (بالاتفاق) بين العلماء (ولو دل) على ما ذكر كما قد يتوهم (لانحسم) وانقطع (باب القياس) في موضوع الربا ونظائره (فإن القياس فائدته إبطال التخصيص) وإزالته عن المخصوص بالذكر (وتعدية الحكم من) المحل (المنصوص) عليه (إلى غيره) من نظائره وأشباهه بالجامع الذي تتحقق به هذه التعدية. هذا كله بين واضح (لكن مزلة القدم) وما به الانتهاء إلى الانحراف عن الجادة هي (ما ذكرناه) من عدم الفرق بين حصول أمر معرفي ما عند الشيء وحصوله به، فينحرف الذهن إلى جعل ما أدرك عند الشيء بالتوهم مدركا به، فيفضي ذلك إلى حمل معرفة فاسدة باطلة.

(و)هـذا الـذي ذكرنـاه مـن أن أصل هـذا النفي الـذي يفهم منـه التخصيص ومأخـذه هـو البـراءة الأصليـة (هـو) أمـر (جـار في كل مـا) أي معنـى (يتضمـن الاقتطـاع) والأخـذ (من أصل ثابت) وهو-هنا- البراءة الأصلية -وهي بقاء ما كان على ما كان- وهذا يجرى في الخطاب الذي تترتب عنه الأحكام الشرعية (كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار فـ)إن دخلت الدار طلقت و(إن لم تدخل لـم تطلـق لأن الأصـل) في حقهـا باعتبارهـا زوجـة هو (عـدم الطـلاق) لأن بقاء عصمتهـا في يـد الـزوج ثابـت بالعقد، فكان ذلك هو الأصـل، وبهذا حصل عدم الطلاق في حالة انعدام هذا الدخول (لا لتخصيص الدخول) بالحكم المذكور (بدليل أنه لو قال) لها: (إن دخلت فلست بطالق فـ)إنه (لا يقع) الطلاق (إذا) تخلـف هـذا الشـرط (فلـم تدخل لأنـه) -الضمير للشـأن-(ليس الأصل وقوع الطـلاق) وحصولـه (حتى يكـون تخصيـص النفي بالدخـول) الثابـت بقولـه: (إن دخلـت فلسـت بطالـق) قاضيـا و(موجبـا للرجـوع إلى الأصـل) بل الأصل الذي هو عدم الوقوع ثابت على كل حال (عند عدم) حصول (الدخول) وعند وجوده (وهذا واضح) بين، فإن الإثبات الحاصل بالقول لما كان على خلاف الأصل، كان هذا الأصل مفيدا لخلافه، فظهر بذلك حكمان، ما أثبت بالقول، وما أثبت بهذا الأصل.

لكـن لمـا كان هـذا النفي موافقا للأصـل كان الحكم واحـدا، فظهر بهذا أن القول لا علاقة له بالحكم الثاني، فإنه لو كان هو المفيد له لأفاده على كل حال وهو ما لـم يكن فعلم أنه الحكم الثاني مرجعه إلى الأصل بلا نزاع.

هذا بإيجاز معنى قول المصنف هذا، وهو قوي في موضوعه.

هذا متضمن هذا المسلك السادس ومحتواه.

(المسلك السابع وعليه تعويل) واعتماد (الأكثرين) من القائلين بمفهوم المخالفة (وهو السبب الأعظم في وقوع هذا الوهم) في الأذهان -وهو ثبوت مفهوم المخالفة- وهذا المسلك هو: أن (تخصيص الشيء بالذكر) والتنصيص عليه (لا بد أن تكون له فائدة) مقصودة لمن خصصه بالذكر ناصّا عليه، وأما التسوية بين المذكور والمسكوت عنه مما يشترك مع المخصص بالذكر في الصنف أو النوع أو غيرهما فإنه أمر مستبعد مناف لطبع الكلام وفائدة الوضع والقصد من التخاطب (فـ)ـإنه على وجه التمثيل (إن استوت بهيمة الأنعام السائمة والمعلوفة) في الحكم (و) استوت الأنثى (الثيب والبكر) فيه (و) استوى القتل (العمد) والقتل (الخطأ) فيه أيضا (فلم خصص) الشارع (البعض) من هذه الصفات (بالذكر) لها والتنصيص عليها (و) -الواو للحال-؛ فيكون معناه والحال أن (الحكم شامل) لهذا البعض ولغيره (والحاجة)-الواو للحال-(إلى البيان) بيان الحكم (تعم القسمين) المذكور والمسكوت عنه فكلاهما محتاج إلى بيان حكمه سواء كان مخالفا لحكم الآخر أو متحدا معه، وعليه فإنه يجب على من تكفل بهذا البيان وتوجه إليه أن يبين حكمهما معا (فلا داعي له) ولا موجب لصوغ الكلام على ما يدل على (اختصاص الحكم) بأحدهما، وعليه فإن التخصيص لشيء ما بالذكر هنا لا بد أن يكون لفائدة (وإلا صار هذا الكلام لغوا) وهو خلاف الأصل في الكلام ولا فائدة لذلك إلا أن حكم المسكوت عنه بخلاف حكم المنطوق إذ الخطاب المقيد بقيد ما صفة كان أو غيرها يدل على أن ما عداه بخلافه.

وفي هذا المعنى قال الآمدي: " إنه لو كان حكم السائمة والمعلوفة سواء في وجوب الزكاة لما كان لتخصيص السائمة بالذكر فائدة، بل كان ملغزا بذكر ما يوهم نفي الزكاة في المعلوفة، ومقصرا في البيان مع دعوى الحاجة إليه.

وذلك على خلاف الأصل وحيث امتنع ذلك دل على أن فائدة التخصيص بذكر السائمة نفي الزكاة عن المعلوفة.

ولقائل أن يقول: ما ذكرتموه في إثبات دليل الخطاب يرجع إلى إثبات الوضع بما فيه من الفائدة، ولا نسلم إمكان إثبات الوضع بذلك سلمنا إمكان ذلك ولكن لا نسلم أنه لا فائدة في تخصيص الصفة بالذكر سوى نفي الحكم المعلق بها عند عدمها.

وبيانه من وجهين: الأول: أنه لو لم يكن له فائدة سوى نفي الحكم في محل السكوت لامتنع ورود نص خاص يدل على إثبات الحكم في محل السكوت لما فيه من إبطال فائدة التخصيص بالذكر لمحل النطق لما يلزم من اللغو في كلام الحكيم، وهو ممتنع.

فإن قيل: فإذا ثبت مثل ذلك الحكم في محل السكوت لم يكن مخصصا للصفة بالحكم، حتى يقال بأن التخصيص يكون لغوا.

قلنا: فإذا مجرد تخصيص الصفة بالذكر لا يكون دليلا على نفي الحكم عند عدمها دون البحث عما يدل على إثبات الحكم في محل السكوت مع عدم الظفر به، وليس كذلك عندكم، لكن نفس التخصيص دليل، ووجود ما يدل على إثبات الحكم في صورة السكوت يكون معارضا له، بل أمكن وجود فائدة أخرى دعت إلى التخصيص بالذكر، وهي إما عموم وقوع المذكور كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾ وإما لسؤال سائل سأل عن ذلك، أو لحدوث واقعة وقعت كذلك.

وإن لم يكن شيء من ذلك فأمكن أن يكون ذلك لرفع وهم من توهم أن حكم الصفة بتقدير تعميم اللفظ يكون مخالفا لحكم العموم ويكون بذلك منبها على إثبات الحكم فيما عدا الصفة بطريق الأولى، وذلك كما لو قال:

" ضحوا بشاة " فإنه قد يتوهم متوهم أنه لا يجوز التضحية بشاة عوراء، فإذا قال: " ضحوا بشاة عوراء " كان ذلك أدل على التضحية بما ليست عوراء، وكذلك لو قال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ﴾ على العموم فقد يتوهم أنه لم يرد النهي عن قتلهم عند خشية الإملاق، فإذا قال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ كان أدل على النهي حالة الخشية، وإن لم يكن كذلك أمكن أن يكون لفائدة تعريف حكم المنطوق والمسكوت بنصين مختلفين، إذ هو أدل على المقصود من التعميم لوقوع الخلاف فيه، وإمكان تطرق التخصيص بالاجتهاد إلى محل الصفة وغيرها، وليس مرادا للتخصيص، وإن لم يكن كذلك، أمكن أن يكون ذلك لفائدة التوصل إلى معرفة الحكم في المسكوت عنه بطريق الاجتهاد لينال المكلف ثواب الاجتهاد، وحين توفر دواعي المجتهدين على النظر والاستدلال والبحث عن الأحكام الشرعية، فتبقى غضة طرية، كما هي في سائر الأصول المنصوص عليها مع وقوعها في الأقيسة، وإن لم يكن كذلك أمكن أن يكون حكم الصفة جاريا على حكم العقل الأصلي، وتكون المصلحة في نظر الشارع تعريف ذلك الحكم عند وجود الصفة بالنص، وعند عدمها بالبقاء على الحكم الأصلي، كما لو قال: " «لا زكاة في الغنم السائمة» " وإن لم يكن كذلك، وكان الحكم في محل السكوت مخالفا للحكم في محل النطق، فأمكن أن يكون ثبوت الحكم على خلاف حكم العقل، كما في إيجاب الزكاة، وتكون فائدة التنصيص على محل الصفة اختصاصه بالحكم، فإنه لو لا النص لما ثبت، ويكون الحكم في محل السكوت، منتفيا بناء على حكم العقل الأصلي.

فإن قيل: فإذا سلمتم انتفاء الحكم في محل السكوت فقد وافقتم على المطلوب.

قلنا: ليس كذلك، فإن النزاع إنما وقع في إسناد النفي في محل السكوت إلى دليل الخطاب لا إلى النفي الأصلي.

وإن سلمنا أنه لا فائدة في التخصيص سوى ما ذكرتموه، لكن يلزم على ما ذكرتموه مفهوم اللقب الذي لم يقل به محصل على ما يأتي تقريره، فكل ما هو جواب لكم ثم فهو جواب لنا هاهنا"[1].

هذا هو متضمن هذا المسلك ومحتواه.

وقد رد وأجيب عنه (والجواب) المسوق عنه مركب (من أربعة أوجه):

الوجه (الأول) منها هو (أن هذا) الذي ذكرتم على مقتضى ما يؤخذ من ظاهر كلامكم هو (عكس الواجب) الطبيعي في دلالة الألفاظ على المعاني (فإنكم قد جعلتم طلب الفائدة) اللغوية (طريقا إلى معرفة وضع اللفظ) يعني المعنى الذي وضع له. وهذا خلاف ما يمضى عليه في أخذ المعاني من الألفاظ وفهمها منها، فمعرفة ما قضى به الوضع في شأن لفظ ما هو الأول، ثم يتبعه معرفة المعنى الذي وضع له ذلك اللفظ محددا معينا (و) بناء على هذا القانون الطبيعي في دلالة الألفاظ على المعاني فإنه (ينبغي أن يفهم أولا) ما قضى به (الوضع) في حق اللفظ (ثم) يعقب ذلك (ترتب الفائدة) الحاصلة بذلك (عليه فـ)ـمفاد هذا هو أن (العلم بالفائدة) المأخوذة من اللفظ (ثمرة معرفة) ما قضى به (الوضع) في حق اللفظ، فالمعرفة بمفاد اللفظ وثمرته تبع للوضع، هذا هو الصحيح والصواب في هذا الشأن (أما أن يكون الوضع) وضع اللفظ بإزاء المعنى (تبع) وثمرة (معرفة الفائدة) فائدة اللفظ ومعناه (فلا) إذ هو عكس طبع اللغة وحالها.

هذا هو متضمن هذا الوجه الأول من هذا الجواب.

الوجه (الثاني هو أن عماد هذا الكلام) والمستند الذي قام عليه هو (أصلان: أحدهما: أنه لا بد من فائدة) تحصل لهذا (التخصيص) أي تخصيص لفظ ما

---

(١) الإحكام (٣/ ٧٧ وما بعدها)

بالذكر (و) الأصل (الثاني) هو (أنه لا فائدة) لهذا التخصيص (إلا اختصاص الحكم) بذلك المحل المخصص بالذكر (والنتيجة) المترتبة عن ذلك هي (أنه) أي الاختصاص المذكور هو (الفائدة) من هذا التخصيص (إذن) لا فائدة أخرى معقولة له غيرها.

هذا هو عماد هذا الكلام (و) مستنده.

أما نحن فإننا نقول (مسلم أنه لا بد من فائدة) لهذا التخصيص، وبهذا يكون هذا الأصل الأول مسلما (لكن الأصل الثاني وهو: أنه لا فائدة) لهذا التخصيص (إلا هذا) الذي ذكر وهو اختصاص الحكم بذلك المحل المخصَّص بالذكر، مردود قبوله (فـ)إنه (غير مسلم فلعل فيه) أي التخصيص (فائدة) أخرى غير ما ذكر (فليست الفائدة) التي يفيدها (محصورة في هذا) الذي ذكر من الاختصاص (بل البواعث على التخصيص) لألفاظ معينة بالذكر والنص عليها (كثيرة و) ما (اختصاص الحكم بالمحل المخصص بالذكر إلا (أحد البواعث) والأسباب التي تبعث عليه-أي على هذا التخصيص-.

(فإن قيل) على سبيل الاعتراض ليس لهذا التخصيص فائدة سوى هذا الاختصاص (فـ)إنه (لو كان له فائدة) أخرى غير ما ذكر (أو) كان (عليه باعث سوى) هذا الذي ذكر وهو هذا الاختصاص (اختصاص الحكم) بمحل التخصيص (لعرفناه) فإن معاني الألفاظ لا تنفك عن مدلولاتها، إذ تطرق الذهن وتعرض فيه عند تلقي السمع هذه الألفاظ.

(قلنا) مجيبين عن هذا ليس كل ما تحمله الألفاظ وتدل عليه من المعاني مدركة بمجرد تلقي السمع لها فإن بعضا من المعاني قد يخفى، (و) يقع الذهول عنها وإن سمعت الألفاظ الدالة عليها فـ(لم قلتم إن كان) له (فائدة) أخرى غير إفادة هذا الاختصاص فإنه (ينبغي) ويجب (أن تكون معلومة

لكـم) ومـن أيـن لكـم أنه لو كانت لـه تلك الفائدة لعرفتموهـا (فلعلها) موجـودة (حاضـرة) وحاصلـة في واقـع الأمر (و) لكنكـم (لـم تعثروا عليهـا) وبهذا يكون قولكم هذا خطأ وهذا بين واضح (فكأنكم) بمقتضى قولكم هذا (جعلتم عدم علـم الفائـدة) وإدراكهـا ومعرفتها (علما بعـدم) وجـود (الفائـدة) وحصولها في واقع الأمر (وهذا خطأ فـ)ـإن (عماد هذا الدليل) وأساسـه (هو الجهل بفائدة أخرى) غير الاختصاص المذكور.

الوجه (الثالث وهو قاصمة) أي كاسرة (الظهر) المرسلة (على هذا المسلك) وفي هـذا القـول استعارة مكنية، إذ المشبه به وهـو الضربة محذوف وقـد رمز لها بشـيء مـن لوازمهـا وهو القصم، وهـذا الوجه الموصوف بهذا هـو (أن تخصيص اللقـب) بالذكـر أمر يرد بكثرة في التخاطب وما يفيده (لا يقول به محصل) مدرك لحقيقة مدلوله (فلم لـم تطلبوا الفائدة) في هذا التخصيص وتفتشـوا عنها (فيه) ما دمتـم تقولـون: إنـه لا تخصيـص بـلا فائدة، والجمهـور علـى أن تخصيـص اللقب لا مفهـوم لـه، ومـا الصفة إلا مثله قال أبو الحسـين في هذا الوجه: "استدل الشـيخ أبـو عبـد الله وقاضـي القضـاة فقـالا إن تعليق الحكـم بالصفة يجري مجرى تعليقه بالاسـم وتعليقه بالاسـم لا يدل على انتفائه عما عداه وأما تعليق الحكـم بالاسـم فقـد بينـا أنـه لا يـدل على انتفائـه عما عداه، وأمـا أن تعليقه بالصفـة يجري مجرى تعليقـه بالاسـم فبيـان ذلـك أن الاسـم وضـع ليتميز بـه بيـن المسـمى مـن غيـره، وكذلك الصفـة أضيفت إلى الاسـم عند وقوع الاشـتراك فيه ليتميز أحد المسـمين مـن الآخـر، مثـال ذلـك وقـوع اسـم زيد على البصـري والكوفي فنضيـف البصري إلى زيد ليتميز به كما يتميز منه باسم يخصه لا يشاركه فيه الكوفي وكما أن تعليق الحكـم بذلك لا يدل على انتفائه عن الكوفي فكذلك تعليقه بالصفة"[١].

(١) المعتمد ١/ ١٥٤-١٥٥.

ومضيا على هذا السنن وتقريرا لما دل عليه (فـ)ـإننا نقول: (إذا خصص) الشارع بالذكر (الأشياء الستة في) مجرى بيانه لما فيه (الربا) من الأشياء (وعمم) هذا الحكم (الربا) بدليل القياس وبدليل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((الطعام بالطعام مثلا بمثل)) (في المكيلات والمطعومات كلها وخصص الغنم بالزكاة) فقال في ذلك: ((في الغنم السائمة زكاة)) (مع وجوبها في الإبل والبقر) فحصل من الشارع تخصيص ما ذكر من الأصناف الستة والغنم بالذكر والتنصيص عليه (فـ)ـإنه يقال: ما هو موجب هذا التخصيص و(سببه مع استواء الحكم) في المنطوق من ذلك وفيما ألحق به مما ذكر؟

(فيقال) جوابا عنه: (لعل) ذلك قد قضى به سبب فكان (إليه) أي التخصيص (داعيا من سؤال) وقع عما ورد فيه ذلك التخصيص (أو حاجة) كرفع جهل يرى وجوده (أو سبب) ما مجهول لنا (لا نعرفه) هذا هو ما يمكن أن يكون داعيا لذلك وسببا له (فليكن) هذا هو الداعي والوجه المقرر (كذلك في تخصيص الوصف) بالذكر والتنصيص عليه، فما كان داعيا هناك كان داعيا هنا.

هذا هو متضمن هذا الوجه الثالث.

الوجه (الرابع) هو (أن في تخصيص الحكم بـ)ـذي (الصفة الخاصة) المعينة (فوائد) أخرى غير اختصاص الحكم بمحل التخصيص، وهي فوائد متعددة:

الفائدة (الأولى) منها هي (أنه) الضمير للشأن أو للشارع (لو استوعب) الشارع بلفظه (جميع) أفراد (محل الحكم) حيثما قضى بحكم سواء كان في المعاملات أو غيرها بحيث يذكر مثلا كل ما يجري فيه الربا من أصناف، وكل ما فيه الزكاة من أنعام-مثلا-فإنه (لم)-يعني لا-(يبق للاجتهاد) وإعمال القياس-إلحاق النظائر بالنظائر-(مجال) أو محل يحصل فيه ويقع.

والله تعالى لم يقض بذلك بل فتح للمؤمنين باب الاجتهاد وجعله مما يكتسب به الأجر وينال (فأراد) سبحانه (بتخصيص بعض الألقاب والأوصاف) الخاصة المعينة (بالذكر) وإفرادها بالنص عليها (أن يعرِّض المجتهدين لـ)ـنيل (ثواب جزيل) أي عظيم وكثير (في) تحصيلهم (الاجتهاد) والاستنباط للأحكام الشرعية من أدلتها، وقد وعد الله تعالى المجتهدين بأجر واحد، ووعدهم إن اجتهدوا فأصابوا بأجرين، ثم إنهم ينالون ثواب ما ينشرونه من علم وبيان لحقائق هذا الدين، وهذا كله محفز لأهل العلم إلى الاجتهاد (إذ بذلك) الذي ذكر من نيل الثواب والأجر (تتوفر) في نفوسهم (دواعيهم) ودوافعهم (على) تحصيل (العلم و) نشره ثم إنه بذلك (يدوم العلم محفوظا) في الصدور ومودعا في الأسفار ومحميا من الاندثار والاندراس (بإقبالهم) عليه دراسة وتدريسا (ونشاطهم في) إعمال (الفكر والاستنباط) للأحكام الشرعية من أدلتها هذه هي المصلحة الكلية التي تظهر أنها مقصودة للشارع في الإحالة على الاجتهاد بما ذكر من هذا التخصيص (ولولا هذا) القصد إلى هذه المصلحة (لذكر لكل حكم) شرعي كيفما كان (رابطة) لغوية (عامة جامعة لجميع مجاري الحكم) الشرعي ومحاله العبادية والعادية؛ وهي المعاملات، والطريق إلى ذلك أن يسوق الشارع ألفاظا عامة لجميع مواضع الأحكام ومحالها فينص عليها كلها بلا استثناء (حتى) تؤخذ الأحكام كلها من هذه الألفاظ فيكتفى بذلك (حتى لا يبقى للقياس مجال) أو محل يبنى فيه حكمه عليه.

هذه هي الفائدة الأولى لتخصيص الصفة بالذكر.

الفائدة (الثانية) هي الحاجة البيانية فـ(إنه لو قال) الشارع: (في الغنم زكاة) وأطلق (ولم يخصص السائمة) بالحكم (لجاز للمجتهد إخراج السائمة عن) ما دل عليه لفظ الغنم من (العموم بالاجتهاد الذي ينقدح له) في ذهنه أنه قاض

بذلك وقد يكون معتمده في ذلك هو أن السوم مناط مناسب لذلك، ومن ثم دفع الشارع هذا الأمر الجائز (فخص السائمة بالذكر) ونص عليها لإثبات الزكاة فيها و(لتقاس المعلوفة عليها) في هذا الحكم (إن رأى) من قاسها عليها (أنها في معناها) باعتبار أنها من صنف المال الذي تجب فيه الزكاة (أو لا) تقاس عليها ولا تلحق بها (فتبقى السائمة) حينئذ (بمعزل) ومنأى (عن محل الاجتهاد) ومورده.

وهذا الذي قيل في هذا المثال هو (كذلك) الذي يقال فيما (لو قال) الشارع: (لا تبيعوا الطعام بالطعام) ولم يخصص الأصناف الستة بالذكر فإنه (ربما أدى اجتهاد مجتهد إلى إخراج البر والتمر) مثلا (عن) ما دل عليه لفظ الطعام هذا من (العموم) والاستغراق، وقد يكون متمسك هذا المجتهد في هذا الإخراج أنه لا يوجد وصف مناسب يقضي بوجوب الزكاة في هذين الصنفين، بعد أن يستنبط الوصف المناسب لها، وقد دفع الشارع جواز هذا الإخراج (فنص على ما لا وجه لإخراجه) من جريان وجوب الزكاة فيه (وترك) النص على (ما هو موكول) بناء الحكم فيه (إلى الاجتهاد) والنظر الفقهي.

وعليه فإن النص على السائمة والأصناف الستة أمر اقتضاه دفع إخراجها مما تقرر فيها من حكم (لا سيما) عند الواقفية في شأن العموم (و)هم من يقولون: بأن هذه الألفاظ التي تسمى ألفاظا عامة هي ألفاظ مشتركة بين العموم والخصوص، فإنه (لو ذكر) الشارع الطعام أو الغنم بلا تقييد (و) كلاهما (هو لفظ عام) فالأول يشمل كل أصناف الطعام والثاني يشمل الغنم السائمة وغيرها، وصرح به على هذا الحال (لصار عند الواقفية) لفظا (محتملا للعموم و)محتملا للخصوص فيكون لفظ الطعام محتملا (للبر خاصة أو) لـ(ـلتمر خاصة) ولفظ الغنم (للمعلوفة خاصة أو للسائمة خاصة) والشارع قد درأ هذا كله (فأخرج) هذا (المخصوص) بالذكر -وهو السائمة والأصناف

الستة-(عن محل الوقف والشك) في مدلول هذا اللفظ العام مصرحا به (ورد) حكم (الباقي) مما لم يصرح به ولم يخصه بالذكر (إلى) ما يفيده (الاجتهاد) في حقه (لما رأى فيه) أي في هذا الرد من (اللطف) بالعباد (والصلاح) لهم في دينهم ودنياهم فضلا من الله ورحمة.

هذه هي الفائدة الثانية.

الفائدة (الثالثة) هي (أن يكون الباعث على) هذا (التخصيص للأشياء الستة) المذكورة هو (عموم وقوع) بحيث تكون هذه الأشياء هي التي يعمها وقوع الربا فيها وجريانه فكان هو الجامع لها فخصت بالذكر له، (أو)يكون الباعث على ذلك هو (خصوص سؤال)-فيه إضافة الصفة للموصوف أي سؤال ذو خصوص بهذه الأشياء (أو وقوع واقعة) ما كانت سببا في ذكر حكم هذه الأشياء الستة فقط (أو اتفاق) وحصول الـ(ـمعاملة) البيع والشراء بين الناس (فيها) وحدها (خاصة) فخصت بالذكر لذلك (أو غير ذلك من أسباب) تقضي بهذا التخصيص فكانت داعية له ونحن لا نعلم تلك الأسباب و(لا نطلع عليها) فليس كل ما لا نعلمه لا وجود له، بل قد يوجد الشيء ونحن نجهله وعليه (فعدم علمنا بذلك) السبب (لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل إليه داعيا) وله سبب (لم نعرفه) وهذا الذي ثبت في هذا التخصيص من الحكم بأنه قد يكون له دواع غير نفي الحكم عن غير المنطوق، (فـ) ـتستفاد منه هو (كذلك) ما ينبغي تقريره (في) تخصيص (الأوصاف) بالذكر ومنها تخصيص السائمة، والعمد ونحوهما به، هذا ما ذكره المصنف من هذه الفوائد التي تكون بتخصيص الحكم الموصوف، وتسمى فوائد الصفة.

وزاد أبو الحسين فوائد أخرى بناها على أصله في المصلحة، وهذه الفوائد:

"أحدها: أن تكون البلوى قد وقعت بالصفة المذكورة، وما عداها لم يشتبه

على الناس فيقيد الله سبحانه الخطاب بالصفة نحو قوله تعالى: ((ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق)).

ثانيها: أن تكون المصلحة أن نعرف حكم الصفة بنص، ونعرف ثبوت ذلك الحكم فيما عداها بنص آخر.

ألا ترى أنه قد تكون المصلحة أن نعرف الحكم تارة بخطاب وجيز، وتارة بخطاب طويل وتارة بأن يقول النبي -ﷺ-: ((في الغنم زكاة)) وتارة بأن يقول: ((في الغنم السائمة وفي المعلوفة زكاة)) وإذا جاز أن يقرن ذلك إلى قوله: ((في الغنم السائمة)) فلم لا يجوز أن يفصل بينهما بأن يقدم ذكر المعلوفة على ذكر السائمة.

ثالثها: أن تكون المصلحة أن نعرف حصول الحكم فيما عداه بحكم العقل. نحو أن يكون الحكم المعلق بصفة حكم العقل مثاله أن يقول النبي -ﷺ-: (لا تذبحوا الغنم السائمة) أو (لا زكاة فيها) فيبقى على نفي الزكاة عن المعلوفة وعلى تحريم ذبحها لأن ذلك هو حكم العقل.

رابعها: أن تكون المصلحة أن يبقى الحكم على نفي الصفة بقاء على حكم العقل لا لثبوت الحكم مع الصفة نحو أن يقول النبي ﷺ في الغنم السائمة زكاة ولا نجد دليلا شرعيا يدلنا على ثبوتها في المعلوفة فتنفى الزكاة عن المعلوفة بقاء على حكم العقل وتكون مصلحتنا أن نعلم ذلك بالعقل"[١].

هذه هي جملة من الفوائد التي قد يثمرها التخصيص بالصفة غير نفي الحكم عما عدا الموصوف الذي هو محل الحكم.

هذا ما أجيب به عن هذا المسلك السابع.

---

(١) المعتمد ١/ ١٥٢.

(المسلك الثامن) هو (قولهم: إن التعليق) تعليق الحكم (بالصفة كالتعليق) له (بالعلة وذلك يوجب الثبوت) للحكم (بثبوت العلة والانتفاء) له (بانتفائها) فهو يدور معها يعني علته وجودا وعدما ومثل الحكم الذي يكون عن العلة في ذلك الحكم الذي يكون عن الصفة، فإذا كان التعليق بالعلة يوجب نفي الحكم بانتفائها فكذلك التعليق بالصفة.

هذه هي صورة هذا المسلك ومتضمنه وقد رد، وأجيب عنه (والجواب) المورد عليه هو أن هذا الذي نسب للعلة من أن الحكم ينتفي بانتفائها فلتكن الصفة مثلها غير صحيح فـ(إن الخلاف في العلة والصفة واحد فـ)إن العلة لا يفيد انتفاؤها انتفاء ما تفيده من حكم على قطع حتى تلحق بها الصفة وتقاس عليها بل إن (تعليق الحكم بالعلة يوجب ثبوته بثبوتها) باعتبارها علامة عليه (أما انتفاؤه بانتفائها فلا، بل يبقى) ذلك الحكم (بعد انتفاء) هذه (العلة على ما يقتضيه الأصل) في حقه، وقد يكون هذا الأصل هو البراءة الأصلية. هذا هو الصواب في هذا الأمر وتثبيتا له نقول:

(كيف) نجوز انتفاء الحكم عند انتفاء العلة (ونحن نجوز تعليل الحكم) الواحد (بعلتين) ومقتضى هذا أنه لو زالت إحدى العلتين لا يزول الحكم المرتب عنها، بل يستمر وجوده بالعلة الأخرى، ثم إن القول بانتفاء الحكم عند انتفاء علته يلزم عنه عند ثبوت الحكم بها نسخ هذا الانتفاء الذي يفيده عدمها (فـ)ـعلى سبيل المثال (لو كان إيجاب القتل بالردة) وهي الخروج عن الإسلام بما يقع به هذا الخروج من قول أو فعل مثلا (نافيا للقتل) ورافعا له (عند انتفائها) وعدمها يعني لو كانت الردة موجبة للقتل عند وجودها ونافية له عند عدمها (لكان إيجاب القصاص) هذا (نسخا لذلك النفي) وهو أمر مستبعد، وبناء على هذا يتقرر أن العلة لا تفيد انتفاء حكمها عند عدمها، فذكرها لم يسق من أجل إفادة ذلك (بل فائدة ذكر العلة) هي (معرفة الرابطة) بين الحكم ومحله (فقط)

فتعلم المناسبة بين الحكم ومحله (وليس من ثمرات هذا الذكر) و(فائدته أيضا تعديـة) موجَب ومقتضى (العلة من محلها) الذي ورد حكمه الشرعي بها (إلى غير محلها) هذا (فإن ذلك) التعدي لم يعرف كونه من جهتها صحيحا مشروعا (وإنما عرف بـ)ـسبب (ورود التعبد بالقياس) وأنه دليل من الأدلة الفقهية، هذا الورود هو مفيد صحة هذه التعدية وشرعيتها (ولولاه لكان قوله) الشارع -مثلا- (حرمت عليكم الخمر لشدتها) المطربة أو لإسكارها (لا يوجب تحريم النبيذ المشتد) المتصلب الذي قد يكون عنه الإسكار (بل يجوز أن تكون العلة) هي (شدة الخمر) المطربة (خاصة) فتكون حينئذ علة مركبة من الماء المسكر- الخمر- ومن الإسكار، فيكون الإسكار مجلبة للتحريم لكن بشرط كونه في الخمر، وهكذا يبقى الإسكار مؤثرا لكن بشرط كونه قائما بالخمر، ويبقى التحريم منحصرا فيه (إلى أن يرد دليل) يدل على جواز القياس مثلا وإلحاق النظير بالنظير بالعلة الجامعة بينهما (و)ورود (تعبد باتباع العلة) في بناء الأحكام بإلحاق النظير بالنظير فيها (وترك الالتفات إلى) خصوصية (المحل) الذي ورد فيه النص على حكمه، وهو في المثال السابق الخمر.

هذا هو متضمن الجواب عن هذا المسلك الثامن.

(المسلك التاسع) لهؤلاء القائلين بالمفهوم المخالف هو احتجاجهم و(استدلالهم بتخصيصات) خصت بها محال أحكام وردت (في الكتاب والسنة) أفادت حصول مفاهيم المخالفة بها إذ (خالف) حكم ذلك (الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات) ومن ذلك قوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: ((طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعا)) فإن مقتضاه عدم حصول الطهارة لهذا الإناء بما دون السبع، فإنه لم يدل على ذلك، وإلا لما طهر بالسبع لأن السابعة تكون واردة على محل طاهر لكونه طاهرا بما قبلها، فلا يكون طهوره بالسبع، وهذا يلزم منه إبطال دلالة المنطوق.

ومنه-كذلك-قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لسهلة بنت سهيل: ارضعيه-يعني سالما مولى أبي حذيفة-خمس رضعات فيحرم (بلبنك) ومقتضاه أن التحريم لا يحصل بما دون هذه الخمس، ولفظ الخمس هذا دال على ذلك فإنه لو لم يدل على ذلك لما كانت الخمس هذه محرمة. إذ يحرم بما دونها فتكون الرضعة الخامسة قد حلت في محرم بما قبلها.

وهكذا ما ماثل هذين المثالين.

هذا متضمن هذا المسلك، (و) كل النصوص التي أوردت فيه حججا على ما ذكر (سبيل الجواب عن جميعها) على وجه الجملة، إبطال حجيتها على ما ذكر هو (أن ذلك) الذي ذكر من هذه الأحكام المنسوبة لهذه التخصيصات وقيل: إنها مفاهيم مخالفة لها ليست كذلك، بل هي أحكام لها ما تستند إليه من دليل، وبذلك فهي مخالفة لمنطوق تلك التخصيصات (إما لبقائها على الأصل)-الدليل العقلي: بقاء ما كان على ما كان-(أو) ثبوتها بدليل آخر كنص شرعي فحصلت (معرفتها بـ)ـذلك الـ(ـدليل) الـ(ـآخر أو بقرينة) لفظية كسؤال أو قرينة حالية، أما التخصيصات فإنها بذاتها لا تفيد نفي الحكم عما عدا الموصوف بها، ومنها ما ذكر من هذه التخصيصات الذي ذكرها هؤلاء (و)ادعوا أنها تدل على نفي الحكم عما عدا الموصوف بها فإنه (لو دل ما ذكروه) من هذه التخصيصات من حيث إنها تخصيصات (لدلت تخصيصات) وردت (في الكتاب والسنة لا أثر لها) ولا مفاد (على النقيض) وهو نفي الحكم عما عدا الموصوف. وقول المنصف: "لا أثر لها" جملة معترضة بين الجار والمجرور-على النقيض-ومتعلقه وهو دل من قوله (دلت). وعلى هذا فأصل الكلام: لدلت تخصيصات وردت في الكتاب والسنة على النقيض، وقد ثبت أنه لا أثر لها في إفادة ذلك والدلالة عليه، وهذه التخصيصات قد قامت بنصوص من الكتاب (كقوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم

متعمدا﴾ وهذا قد ورد (في جزاء الصيد) الذي يقع على المحرم ولفظ متعمد تخصيص ولا مفهوم له (إذ يجب) هذا الجزاء (على الخاطئ) يعني المخطئ، كما يجب على المتعمد، كما ذهب إليه ابن عباس، وروي عن عمر وطاووس، والحسن وإبراهيم، والزهري، وبه قال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابهم.
(و) مثله (قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمنا خطئا فتحرير رقبة مؤمنة﴾ فإنه لا مفهوم لقوله تعالى: ﴿خطئا﴾ فيه (إذ تجب) هذه الرقبة (على العامد) أيضا (عند الشافعي) الذي قال (رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: تجب الكفارة في القتل العمد من باب أولى، لأن العامد أكثر إثما وأكبر جرما من المخطئ، فالتكفير أليق به من المخطئ، قال القرطبي في إيراد بيان موجب الكفارة في هذه المعصية وأنه قاض بشمولها لحال العمد كالخطأ: " واختلفوا أيضا في معناها فقيل: أوجبت تمحيصا وطهورا لذنب القاتل، وذنبه ترك الاحتياط والتحفظ حتى هلك على يديه امرؤ محقون الدم.
وقيل: أوجبت بدلا من تعطيل حق الله تعالى في نفس القتيل، فإنه كان له في نفسه حق وهو التنعم بالحياة والتصرف فيما أحل له تصرف الأحياء. وكان لله سبحانه فيه حق، وهو أنه كان عبدا من عباده يجب له من أمر العبودية صغيرا كان أو كبيرا حرا كان أو عبدا مسلما كان أو ذميا ما يتميز به عن البهائم والدواب، ويرتجى مع ذلك أن يكون من نسله من يعبد الله ويطيعه، فلم يخل قاتله من أن يكون فوت منه الاسم الذي ذكرنا، والمعنى الذي وصفنا، فلذلك ضمن الكفارة. وأي واحد من هذين المعنيين كان، ففيه بيان أن النص وإن وقع على القاتل خطأ فالقاتل عمدا مثله، بل أولى بوجوب الكفارة عليه منه"[1].

(و) هذا الذي أفادته الآيتان من أنه لا مفهوم لهما فيما ذكر هو نفسه ما أفاده (قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ

(١) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٣١٥.

أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ الآية) فإنه لا مفهوم فيه لقوله تعالى: "إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا"، فإن القصر يكون في السفر سواء كان المسافر في حال الأمن أو في حال الخوف كما هو معلوم.

(و) كذلك (قوله تعالى في) شأن النشوز الذي قد يكون عنه (الخلع: "وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما").

(و) مثله في هذا الشأن (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها"، إلى أمثال) أخرى (له) أي لما ذكر من هذه النصوص الشرعية أخرى التي لم يفد فيها التخصيص حكما غير ما هو منطوقها، وهي (لا تحصى)؛ إذ هي كثيرة.

هذا منتهى القول في هذا الضرب مما يقتبس من الفحوى والإشارة وهو الضرب الخامس الذي هو المفهوم، مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب.

فلنصر الآن إلى إيراد مراتب هذا الضرب قائلين:

(القول في درجات دليل الخطاب)

يعني أن هذا القول المسوق هنا هو (في) بيان (درجات دليل الخطاب) من حيث القوة والضعف في الدلالة على نفي الحكم عما عدا المنطوق. وهذا إنما يتماشى على مذهب من يقول بهذا الدليل -مفهوم المخالفة- ويرى أنه حجة.

وبيان هذه الدرجات أمر مطلوب لأنه تعرض الحاجة إلى معرفته في معرض النظر في هذا الخطاب وما يفيده من معان، فإنه وإن اشتركت الصيغ التي تدل على هذا الخطاب في إفادته عند من يقول به لا ينبغي لك أن تعتقد أنها في ذلك على مرتبة واحدة بل (اعلم أن توهم) حصول (النفي) لما عدا المنطوق (من الإثبات) للمنطوق (على مراتب ودرجات) من حيث حالتها الدلالية على حصول ذلك النفي ووقوعه (و) هذه المراتب والدرجات (هي ثمانية) فلنوردها مسرودة قائلين في ذلك:

الرتبة (الأولى) من حيث الضعف هي رتبة مفهوم اللقب (و) هذه الرتبة (هي) أضعف هذه الرتب والدرجات فهي (أبعدها) من القبول ومن الدلالة على إفادة هذا المفهوم (و) من ثم (أقر ببطلانها) وأنها لا تدخل فيما يدل على هذا الدليل -دليل الخطاب- واعترف به (كل محصل) لحقيقة هذا الدليل وما يدل عليه من تخصيصات وأقر كل دارٍ بذلك (من القائلين بالمفهوم) هذا أي دليل الخطاب (و) هذه الرتبة -كما سبق ذكر ذلك- هي رتبة (مفهوم اللقب) ويكون مدركا -عند من يقول به- من دلالة التنصيص على أسماء معينة وتخصيصها بالذكر، كزيد من قولك قام زيد، وعمرو من قولك رأيت عمروا فهذا كله تخصيصه بالذكر (كتخصيص الأشياء الستة في) مجرى بيانه -ﷺ- لمواضع (الربا) وما يكون فيه من أصناف، فإنها لا تدل -على الصحيح- على نفي الحكم -وهو الربا- عما عداها. وظاهر كلام المصنف أن هذه الأشياء

من الألقاب والظاهر أنها ليست كذلك كما سيأتي التنبيه عليه فإن جعلت من الألقاب فإنها لا مفهوم لها إذ لا مفهوم للقب عند الجمهور وقد قال به بعض العلماء، كالدقاق والحنابلة، ونقل عن مالك؟ وابن خويز منداد وطوائف من الشافعية. والجمهور على إنكاره، وسفهوا الدقاق في رأيه هذا. وقد أورد ذلك إمام الحرمين، ولفت الانتباه إلى أن تخصيص الاسم بالذكر لا يخلو من دلالة ما. قائلا: "قد سفه علماء الأصول هذا الرجل في مصيره إلى أن الألقاب إذا خصصت بالذكر تضمن تخصيصها نفي ما عداها وقالوا: هذا خروج عن حكم اللسان وانسلال عن تفاوض أرباب الألباب وتفاهمهم فإن من قال رأيت زيدا لم يقتض ذلك إنه لم ير غيره قطعا.

وعندي أن المبالغة في الرد عليه سرف ونحن نوضح الحق الذي هو ختام الكلام قائلين لا يظن بذي العقل الذي لا ينحرف عن سنن الصواب أن يخصص بالذكر ملقبا من غير غرض وإذا رأى الرائي طائفة والخبر عن رؤية جميعهم عنده مستو لا تفاوت فيه وهو في سماع من يسمع كذلك فلا يحسن أن يقول والحالة هذه رأيت فلانا فينص على واحد من المرئيين نعم إن ظهر غرض في أن المذكور في جملة من رآه فقد ظهر عند المتكلم فائدة خاصة يفيدها السامع فإذ ذاك يحسن تخصيصه بالذكر ولا خفاء بذلك.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه ميل إلى مذهب الدقاق قلنا: الذي نراه أن التخصيص باللقب يتضمن غرضا مبهما كما أشرنا إليه ولا يتضمن انتفاء ما عدا. المذكور واللفظ في نفسه ليس متضمنا نفي ما عدا المذكور بل وضع الكلام إذا رد الأمر إلى المقصود يقتضي اختصاص المذكور بغرض ما للمتكلم والصفة المناسبة في وضعها تقتضي نفي الحكم عند انتفاء الصفة فظهر القول بمفهوم الصفة وظهر اقتضاء التخصيص باللقب غرضا مبهما فإنا نقول وراء ذلك لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص نفي

ما عدا المسمى بلقبه فإن الإنسان لا يقول رأيت زيدا وهو يريد الإشعار بأنه لم ير غيره فإن هو أراد ذاك قال إنما رأيت زيدا وما رأيت إلا زيدا فاستبان بمجموع ذلك أن تخصيص الملقب بالذكر ليس يخلو عن فائدة هي غرض للمتكلم منها حكاية الحال وإن بلغنا الكلام مرسلا اعتقدنا غرضا مبهما ولم نر انتفاء غير المسمى من فوائد التخصيص.

ومن تمام الكلام فيه أن متكلفا لو فرض عن رسول الله -ﷺ- أنه قال: في عفر الغنم الزكاة فهذا عندنا لا مفهوم له وهو كالمخصوص بلقبه ولكن يبعد من الرسول -ﷺ- النطق بمثله وليس من الحزم أن يفرض من الشارع كلام لغو ويتعب في طلب فائدته فقد بان الآن مراتب العلماء.

فقد صار قوم إلى إبطال المفهوم وهذا ذهول عن فائدة الكلام وصار قوم إلى أن لكل تخصيص مفهوما كالدقاق وهذا الرجل ابتدر أمرا لا ينكر وهو أن العاقل لا يخصص مذكورا هزلا وليس كل الغرض موقوفا على نفي ما عدا المسمى))[1].

هذه هي حال هذه الرتبة الأولى.

(الرتبة الثانية) - من حيث الضعف والدلالة على دليل الخطاب- هي التي أفاد فيها هذا الدليل (الاسم المشتق الدال على جنس) ما، وهو ما يسمى باسم الجنس، وهذا يعم إذا عرف؛ (كـــ)ـالطعام في (قوله -ﷺ-: " لا تبيعوا الطعام بالطعام") فلفظ الطعام هذا اسم جنس يدل على مسمى الطعام قليلا كان أو كثيرا (و) الذي يتضح من مفاد (هذا) الضرب من الأسماء ومدلوله أنه لا مفهوم له (أيضا) وبذلك فإن الذي (يظهر) من حاله هو (إلحاقه باللقب) من حيث إنه لا مفهوم له (لأن الطعام لقب) أي اسم (لجنسه) وهو ما يتبادر إلى الذهن

---

(١) البرهان، (١/ ١٧٥-١٧٦).

عند سماعه (وإن كان) لفظا (مشتقا مما يطعم) يعني من الطعم -بضم الطاء-، فـ(ما) في قوله "مما" مصدرية، فتفسر هي وما بعدها بالمصدر-، وإنما قلنا بأن هذا الضرب من الألفاظ لا مفهوم له، لأنه مثل اللقب في ذلك (إذ لا تدرك) بالأفهام (تفرقة بين قوله) أي القائل (في الغنم زكاة و) قوله (في النعم زكاة، و) قوله (في الماشية زكاة) فما يتلقاه الذهن من ذلك كله واحد، وهو إثبات وجود الزكاة في هذه المواطن (وإن كان) لفظة (الماشية مشتقة) من المشي (مثلا) وما ذلك إلا لغلبة الاسمية على الوصفية فيه، فصار بذلك ملحقا باللقب، وهذا الذي قيل في الماشية قد يقال أيضا في النعم إذا قيل: إنه مشتق من النعم.

وهذا الذي صار إليه المصنف هنا من التفرقة بين اللقب واسم الجنس المشتق قد يكون مبنيا على أن هذا الضرب من الاسم متردد حاله بين أن يكون وصفا -لأنه في أصله مشتق- وبين أن يكون لقبا لغلبة الاسمية عليه، ففصل بذلك عن اللقب الصرف.

ومن الأصوليين من يجعل اسم الجنس من اللقب مطلقا سواء كان مشتقا أو لا، ويترجم على ذلك كله باللقب.

والمصنف ظاهر صنيعه هنا أن اللقب عنده ما كان علما أو اسم جنس غير مشتق ويدل على ذلك تمثيله بالأشياء الستة.

هذا ما يتعلق بهذه الرتبة الثانية.

(**الرتبة الثالثة**) -من حيث الضعف في هذا الشأن الذي هو الدلالة على المفهوم المخالف- هي رتبة (تخصيص الأوصاف) العارضة بالذكر وهي الأوصاف (التي تطرأ وتزول) فهذه قد تخص بالحكم من غير ذكر موصوفها (كقوله -ﷺ- (الثيب) وهي التي زالت بكارتها بفعل حلال (أحق بنفسها)

رواه أبو داود عن ابن عباس بلفظ: «الأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا»[1]. وقوله -ﷺ-: (السائمة تجب فيها الزكاة) هذا مروي عن أنس بلفظ: «وَفِي صَدَقَةِ الغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٌ»[2] -هذا إذا كان مقصود المصنف بهذا ما ورد في هذا الحديث، وهذا هو الظاهر بدلالة العطف على ما سبق، وأما إن قصد به التمثيل فقط فإنه يصرف إليه. وعلى كل فإن هذين النصين فيهما تعليق الحكم بوصف طارئ، ومنطوق ذلك ثبوت الحكم في محل هذا الوصف، وأما ما قد يكون عنه من مفهوم (فـ) إنه قد يرد على الذهن (لأجل أن السوم يطرأ ويزول) فإن الغنم قد تسام ثم يرفع عنها وسم السوم بأن تصير معلوفة، أو قد تعلف ثم تسام. أما الثيوبة فإنها إذا طرأت لا ترتفع، ولكنها ليست أصلية، فهي على كل حال وصف طارئ، وهذا كاف -كما يؤخذ من ظاهر صنيع المصنف هذا- في أنها من هذا الضرب من الأوصاف، (و) على كل فإن هذا الضرب من الأوصاف إذا خص بالذكر فكان متعلق الحكم فإنه (ربما يتقاضى الذهن طلب) أي يحكم بطلب (سبب) وموجب هذا (التخصيص) ومن ثم فإنه قد يمضي باحثا عنه فـ (إذا لم يجد) سببا لذلك، كالخروج مخرج الغالب والوقوع جوابا عن سؤال تضمنه ونحو ذلك، ولم يظفر به (حمله على) أنه مورد في القول بسبب بيان حصول (انتفاء الحكم) عما سوى من قام به هذا التخصيص، فيكون مدلوله دليل الخطاب -مفهوم المخالفة-.

هذا هو الوجه الذي يفضي به هذا الضرب من التخصيص إلى إفادة هذا المفهوم (و)لكن دلالة هذا التخصيص على المفهوم ليس راجحا بل (هو أيضا ضعيف و) هذا الضعف (منشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص) على

---

(١) سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في الثيب، رقم الحديث (٢٠٩٨).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، رقم الحديث (١٤٥٤).

وجه بين واضح. فتوارد الاحتمالات في ذلك وتعارضها فيه يخل بصحة إفادته لهذا الدليل الذي هو دليل الخطاب على وجه بين. ثم إن تركيب هذا الكلام الذي تذكر فيه الصفة بدون ذكر الموصوف بها يصير هذه الصفة بمنزلة اللقب إذ يختل الكلام بحذفها.

هذا بيان وجه عدم دلالة هذا الضرب من التخصيص وذكر الصفة على المفهوم. لكن معظم الشافعية على أنه يفيد المفهوم، ويدل عليه.

هذا ما يتعلق بهذه الرتبة الثالثة.

(**الرتبة الرابعة**) من حيث الضعف المذكور رتبة الصفة الخاصة المتأخرة عن لفظ عام وصورة ذلك (أن يذكر الاسم العام ثم تذكر) بعده (الصفة الخاصة) المقيدة له موردة (في معرض الاستدراك) للتخصيص (والبيان) له، هذه هي صورة هذه الرتبة.

وأما ما قد يمثل به لها فهو (كما لو قال) الشارع (في الغنم السائمة زكاة) وكقوله (من باع نخلة مؤبرة) أي مشققة ملقحة (فثمرها للبائع) أخرجه البخاري بلفظ: " من باع نخلا قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع"، (و) كما لو قال الشارع (اقتلوا المشركين الحربيين) وهم غير المعاهدين والذميين. وهكذا (فإنه) أي الشارع أو المتكلم بهذا الكلام (ذكر الغنم، والنخلة، والمشركين وهي) ألفاظ (عامة) ثم أعقبها بما يقضي بجريان التخصيص فيها بأسلوب استدراكي، ومقتضى هذا أن حكم هذه الألفاظ لا يعمها (فلو كان) هذا (الحكم يعمها) في مراد المتكلم بها وقصده (لما أنشأ بعده) أي ما ذكر من هذه الألفاظ العامة (استدراكا) لتخصيصها، والجمهور على أن هذا الضرب من الصفة له مفهوم مخالف بمعنى أنه يدل على نفي الحكم عن غير الموصوف بهذه الصفة، وقد مضى ذكر من قال بهذا القول وصار إليه، وذكر ما استدل به على ذلك

(لكن) الرأي (الصحيح) في هذا الشأن هو (أن مجرد) هذا (التخصيص) -فيه إضافة الصفة للموصوف- فأصل الكلام أن هذا التخصيص المجرد وهو الذي صرح به (من غير) أن تصحبه (قرينة) تدل على أنه دال على هذا النفي لا يفيد إلا منطوقه وهو ثبوت الحكم في المخصوص، فـ (لا مفهوم له و) إذا تقرر هذا (فـ)ـإنه (يرجع) ما يتقاضاه (حاصل) هذا (الكلام) ويدل عليه (إلى طلب سبب) هذا (الاستدراك) وموجب سوق المتكلم له (و) في واقع الأمر (يجوز أن يكون له سبب) آخر (سوى اختصاص الحكم) الذي يفيد نفي الحكم عما عدا محل هذا التخصيص ولكننا (لم نعرفه) والاحتمالات في ذلك متعارضة.

هذا ما يتعلق بهذه المرتبة، (و) أما (وجه التفاوت بين هذه الصور) التي تقع في هذه المراتب فهو (أن تخصيص اللقب) بالذكر (يمكن حمله على أنه) أي المتكلم به (لم يحضره) ولم يرد على ذهنه (ذكر المسكوت عنه) ولذلك لم يذكره وإن كان في الحكم مثل المذكور، فالنبي -ﷺ- ربما لم يخطر بباله الأشياء الأخرى الربوية (ولذلك ذكر الأشياء الستة) السابق ذكرها، هذا ما يمكن حمل هذا التخصيص عليه (فهذا احتمال) وارد في مجرى العادة حصوله (و)موجبه قد يكون (هو الغفلة عن غير المنطوق به) من الأشياء الأخرى الربوية.

(و)مثل هذا يقال كذلك في ذكره -عَلَيْهِ السَّلَامُ- الثيب وحدها فإنه قد يكون سبب ذلك التخصيص لها بالذكر هو (الغفلة عن البكر) والذهول عنها (عند التعرض) أي تعرضه (لـ)ذكر (الثيب) ولكن هذا (أبعد) من القبول والوقوع بمقتضى العادة الجارية في التذكر والتنبه وإنما قلنا بأن هذا أبعد بمقتضى ذلك (لأن ذكر الصفة) أي تذكرها يكون عادة (بذكر ضدها) ككل ضد فإنه يتذكر بضده ورجحان هذا التذكر هنا (يضعف هذا الاحتمال) احتمال الغفلة والذهول (فصار احتمال) إفادة هذا التخصيص (المفهوم أظهر) وأرجح من إفادة غيره لها لما عرض في شأنه من ضعف ما ذكر من الغفلة، وما في حكمها.

هذا في حالة تخصيص الصفة بالذكر وجعلها المسند إليها الحكم في القول (و) أما (عند) حصول (الاستدراك) بالتخصيص (بعد) وقوع (التعميم فإن الظاهر هو أنه قد (انقطع هذا الاحتمال) وهو الغفلة، وارتفع (بالكلية) بحيث لم يبق منه شيء مما يدخل تحت دائرة الإمكان (فظهر) بذلك رجحان (احتمال) إفادة هذا القول (المفهوم) ودلالته عليه، وذلك -كما مر ذكره- (لانحسام) وانقطاع (أحد الاحتمالات الباعثة على التخصيص) بالذكر، وهذا الاحتمال -كما سبق ذكره- هو الغفلة والذهول عن المسكوت عنه الذي قد يكون حكمه مثل حكم المحل المنطوق به. (لكن) انحسام هذا الاحتمال وانقطاعه، لا يقضي على وجه القطع والجزم بإفادة هذا التخصيص المفهوم، ودلالته عليه، وإنما لا يقضي هذا الانحسام بذلك على وجه القطع لأنه قد يكون (وراء) ذكر (هذه) الصفات (احتمالات) أخرى (داعية إلى) حصول (التخصيص) لها بالذكر (وإن) كنا لم نطلع على هذه الصفات و (لم نعرفها).

وإذا كان هذا هو حال هذه النصوص (فـ)ـإنها لا تحمل على المفهوم ولا يحتج بها عليه (إذ لا يحتج بما) أي بشيء (لا يعلم) ثبوت دلالته على المعنى المحتج به عليه، وبناء على هذا (فـ)ـالذي ينبغي هو أن (ينظر إلى لفظه) ويؤخذ بمدلوله (و)الذي يظهر في هذا الشأن هو أن من صرح بالتخصيص هو قاصد السكوت عن غير ما ذكره فـ(من تعرض لـ) ذكر (الغنم السائمة و) لذكر (النخلة المؤبرة) فقط (فهو) بذلك (ساكت عن) الغنم المعلوفة، أو عن المعلوفة (و)ساكت أيضا عن (غير المؤبرة) وذلك (كما لو قال: في) الغنم (السائمة) زكاة (وفي) النخلة (المؤبرة) الثمرة للبائع (وكما لو قال) كذلك (في سائمة الغنم زكاة) ونحو ذلك مما تعرض فيه المتكلم لتخصيص محل الحكم بالصفة.

هذه هي صورة هذه الرتبة الرابعة وما يتعلق بها.

(الرتبة الخامسة) رتبة مفهوم (الشرط) والمراد به هنا الشرط النحوي اللغوي لا الشرعي ولا العقلي، إذ الشرط عند المتكلمين هو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه. وأما النحوي فهو ما دخل عليه إن أو إذا أو ما يقوم مقامهما من الأسماء والظروف الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني، هذا -النحوي واللغوي- هو -كما ذكرنا- هو المراد هنا (وذلك) مثاله (أن يقول) قائل (إن كان كذا فافعل كذا، و)نحو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (إن جاءكم كريم قوم فأكرموه) وهذا خبر اختلف في حاله؛ فقيل: إنه ضعيف، وقيل: إنه صحيح. ونحو قوله -تعالى-: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [سورة الطلاق آية ٦]) وما جرى مجرى ذلك من كل ما جعل فيه الحكم متعلقا بالشرط، فإذا حصل ذلك فإنه يتعلق الحكم بوجوده إجماعا وينتفي بعدمه عند القائلين بالمفهوم، وقالوا إنه أقوى المفاهيم.

(و)أما المنكرون له -للمفهوم- فـ(قد) اختلفوا في حكم هذا القول المشروط من حيث دلالته: فـ(ذهب ابن سريج وجماعة من المنكرين للمفهوم) وابن الصباغ والكرخي وأبو الحسين البصري (إلى أن هذا) القول المشروط (يدل على النفي) نفي الحكم عما عدا محل هذا الشرط، وعلى هذا المذهب أكثر العلماء ونقله ابن القشيري عن معظم أهل العراق.

(والذي ذهب إليه القاضي) -رَحِمَهُ اللَّهُ -كما في التقريب- والمعتزلة ومحققو الحنفية ومالك هو (إنكاره) وقالوا لا ينتفي الحكم عما عدا المشروط بل هذا الحكم باق على ما كان عليه قبل التعليق.

(و) هذا المذهب (هو الصحيح عندنا) مضيا (على قياس ما سبق) من الصفة واللقب مما ترجح أنه لا مفهوم له (لأن) قصارى ما يعطيك (الشرط) من حيث دلالته ومفاده اللغوي هو أنه (يدل على ثبوت الحكم عند وجود

الشرط) المعلق به ذلك الحكم، هذا هو ما يدل عليه (فقط) وعليه (فـ) إنه (يقصر) ويعجز (عن الدلالة على) إفادة (الحكم) المعلق به (عند عدم) هذا (الشرط) الأوجه أن يقول عند عدمه، (أي لا يدل) وفي بعض كتب الأصول بأن لا يدل (على وجوده) أي الحكم (عند عدم الشرط) المعلق هو به. هذا هو مدلول الشرط ومفاده (أما أن يدل على عدمه) أي الحكم (عند عدم الشرط) المعلق هو به (فلا) بل هو باق على ما كان عليه من حكم قبل التعليق.

هذا هو المذهب الصحيح -كما ذكرنا- في هذه المسألة، والحجة على أنه الصحيح و(الدليل عليه) هو (أنه يجوز تعليق الحكم) الواحد (بشرطين) اثنين أو أكثر (كما يجوز) تعليل الحكم (بعلتين) أو أكثر -عند من يرى ذلك- وهذا كله صحيح نظرا ولغة (فـ) إنه (إذا قال) الشارع -مثلا- (أحكم بـ)ـاستحقاق (المال للمدعي) واقض بأخذه له (إن كانت له بينة) تدل على صحة دعواه وثبوت حقه (واحكم له) كذلك (بـ) استحقاق (المال) وأخذه (إن شهد له) بأنه حق له (شاهدان) فإنه (لا يدل) قوله هذا (على نفي هذا الحكم) عند فقد ما ذكر من الشرطين إذ قد يحصل هذا الحكم (بالإقرار) أي إقرار المدعى عليه واعترافيه بما ذكر من المال، (و)قد يحصل كذلك بـ(اليمين) يمين المدعي، (والشاهد) على صحة مقالته، ثم إن ثبوت هذا الحكم بهذا الذي ذكر من الإقرار والشاهد واليمين محله فارغ من أي حكم ثبت بلفظ سواء كان منطوقا أو مفهوما، وعدم الشرطين الأولين لا يقضي بحكم فيه، إذ الشرط لا مفهوم له (و) لذلك (لا يكون الأمر) الشرعي (بالحكم بالإقرار) والاعتراف من المدعى عليه (والشاهد واليمين نسخا له) أي لحكم عدم الشرطين وهو المفهوم -هنا- وإنما لا يكون نسخا لهذا الحكم؛ لأنه لا وجود له (و)كذلك لا يكون (رفعا للنص أصلا) بل هو باق على حاله وهذا النص الدال عليه هو قوله (احكم بالمال للمدعي إن كانت له بينة واحكم له بالمال إن شهد له شاهدان) وهذا بين فإن إثبات الحكم

في المحل المسكوت عنه ليس نسخا (ولهذا المعنى) الثابت في واقع الأمر أبحنا نسخ دليل الخطاب (وجوزناه بخبر الواحد) وإن كان الدال عليه نصا قطعيا.

(و) مما يرد في هذا المقام من جهة التفريع على ما ذكر أن (قوله -تعالى-: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [سورة الطلاق آية ٦] قد (أنكر أبو حنيفة) رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ (مفهومه لما ذكرناه) من أن الشرط لا يدل على عدم الحكم المعلق به عند عدمه والحنفية قد صرحوا في مسألة المطلقة الحامل هذه أنها لها النفقة إن كانت حاملا على وجه الوجوب، وما سوى ذلك لا دلالة في هذه الآية عليه.

وأما الشافعي ومن وافقه في هذه الجزئيات فإنه يقول: إن هذه الآية قاضية بأن المطلقة غير الحامل لا نفقة لها، لأن هذا هو مفهومها (ويجوز أن نوافق الشافعي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- في) هذا الذي ذهب إليه من حكم (في هذه المسألة وإن خالفناه في) قوله بـ (المفهوم) هنا كما في غيره مما قال فيه بالمفهوم وعليه فإننا إن وافقناه في هذا الحكم فإننا لم نوافقه فيما بناه عليه من قوله بالمفهوم، وإنما وافقناه (من حيث إن انقطاع ملك النكاح) والعصمة التي بيد الزوج (يوجب سقوط النفقة) عن الزوج.

وقوله (ملك النكاح) يحتمل أن يكون من باب إضافة المسبب للسبب، فيكون معناه: الملك الذي يكون للزوجة بالنكاح وهو النفقة، ونحوها. ويحتمل أن يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول أي امتلاك الزوج النكاح الذي هو العقد الذي بيده، فيكون معناه: إن انقطاع ملك الزوج النكاح يوجب سقوط النفقة عنه إذ ذلك هو الأصل -وهو براءة الذمة- (إلا ما استثني) من مقتضى هذا الأصل وموجبه (والحامل هي المستثنى) من ذلك، وعليه (فـ) إنه (تبقى الحائل) أي غير الحامل (على أصل النفي) لوجوب الإنفاق على الزوج، وبذلك (انتفت نفقتها) وثبت عدم وجوبها (لا) بمفهوم

(الشرط) كما قال بذلك الإمام الشافعي ومن وافقه في ذلك (لكن) -كما سبق ذكر ذلك- قد حصل ذلك السقوط للنفقة (بانتفاء النكاح) وانقطاع عقده الذي بيد الزوج و(الذي كان) وجوده (علة) وجوب (النفقة) على الزوج، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما. هذا ما تيسر ذكره في هذه الرتبة الخامسة.

(الرتبة السادسة) رتبة مفهوم حصر الحكم في محله بإثبات بعد نفي، ويعبر عنه بمفهوم الحصر، وللحصر هذا صيغ تدل عليه وتفيده أعلاها (إنما) وقد وردت في نصوص شرعية منها (قوله -ﷺ-: «**إِنَّمَا) يجب (الْمَاءُ) أي الغسل (مِنَ) إنزال (الْمَاءِ**»)[1] الذي هو المني. وهذا الخبر أخرجه بهذا اللفظ مسلم وأصله في البخاري (و) قوله -ﷺ-: ("إنما) تثبت (الشفعة) للشريك (فيما لم يقسم") من العقار. وهذا الخبر أخرجه البخاري بلفظ «**إِنَّمَا جَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ**»[2] (و)مثله قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ("إنما) يثبت (الولاء) وهو إرث مال المعتق (لمن أعتق") ذلك الرقيق (و)كذلك قوله -ﷺ-: («**إِنَّمَا) يحصل (الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ**»[3])؛ وهي ترك المناجزة. وهذا الخبر أخرجه مسلم.

(و) قوله -ﷺ-: («**إِنَّمَا) تحصل (الأَعْمَالُ) صحيحة (بِالنِّيَّاتِ**»). **وهذا الخبر** متفق عليه وغير ذلك من النصوص التي وقع فيها الحصر بهذا الحرف الذي يعد -عند القائلين بأنه حرف الحصر- اللفظ الأعلى في هذا المعنى الذي هو الحصر الذي اختلف في مفاده هل هو منطوق أو مفهوم، فذهبت جماعة

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء، رقم الحديث (٣٤٣).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب الشركة في الأرضين وغيرها، رقم الحديث (٢٤٩٥)، وسنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في الشفعة، رقم الحديث (٣٥١٤).

(٣) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، رقم الحديث (١٥٩٦)، وسنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب من قال لا ربا إلا في النسيئة، رقم الحديث (٢٢٥٧).

في المحل المسكوت عنه ليس نسخا (ولهذا المعنى) الثابت في واقع الأمر أبحنا نسخ دليل الخطاب (وجوزناه بخبر الواحد) وإن كان الدال عليه نصا قطعيا.

(و) مما يرد في هذا المقام من جهة التفريع على ما ذكر أن (قوله -تعالى-: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [سورة الطلاق آية ٦] قد (أنكر أبو حنيفة) رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ (مفهومه لما ذكرناه) من أن الشرط لا يدل على عدم الحكم المعلق به عند عدمه والحنفية قد صرحوا في مسألة المطلقة الحامل هذه أنها لها النفقة إن كانت حاملا على وجه الوجوب، وما سوى ذلك لا دلالة في هذه الآية عليه.

وأما الشافعي ومن وافقه في هذه الجزئيات فإنه يقول: إن هذه الآية قاضية بأن المطلقة غير الحامل لا نفقة لها، لأن هذا هو مفهومها (ويجوز أن نوافق الشافعي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- في) هذا الذي ذهب إليه من حكم (في هذه المسألة وإن خالفناه في) قوله بـــ (المفهوم) هنا كما في غيره مما قال فيه بالمفهوم وعليه فإننا إن وافقناه في هذا الحكم فإننا لم نوافقه فيما بناه عليه من قوله بالمفهوم، وإنما وافقناه (من حيث إن انقطاع ملك النكاح) والعصمة التي بيد الزوج (يوجب سقوط النفقة) عن الزوج.

وقوله (ملك النكاح) يحتمل أن يكون من باب إضافة المسبب للسبب، فيكون معناه: الملك الذي يكون للزوجة بالنكاح وهو النفقة، ونحوها. ويحتمل أن يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول أي امتلاك الزوج النكاح الذي هو العقد الذي بيده، فيكون معناه: إن انقطاع ملك الزوج النكاح يوجب سقوط النفقة عنه إذ ذلك هو الأصل -وهو براءة الذمة- (إلا ما استثني) من مقتضى هذا الأصل وموجبه (والحامل هي المستثنى) من ذلك، وعليه (فـــ) إنه (تبقى الحائل) أي غير الحامل (على أصل النفي) لوجوب الإنفاق على الزوج، وبذلك (انتفت نفقتها) وثبت عدم وجوبها (لا) بمفهوم

(الشرط) كما قال بذلك الإمام الشافعي ومن وافقه في ذلك (لكن) -كما سبق ذكر ذلك- قد حصل ذلك السقوط للنفقة (بانتفاء النكاح) وانقطاع عقده الذي بيد الزوج و(الذي كان) وجوده (علة) وجوب (النفقة) على الزوج، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما. هذا ما تيسر ذكره في هذه الرتبة الخامسة.

(الرتبة السادسة) رتبة مفهوم حصر الحكم في محله بإثبات بعد نفي، ويعبر عنه بمفهوم الحصر، وللحصر هذا صيغ تدل عليه وتفيده أعلاها (إنما) وقد وردت في نصوص شرعية منها (قوله -ﷺ-: «**(إِنَّمَا) يجب (الْمَاءُ) أي الغسل (مِنَ) إنزال (الْمَاءِ)**»[1] الذي هو المني. وهذا الخبر أخرجه بهذا اللفظ مسلم وأصله في البخاري (و) قوله -ﷺ-: ("إنما) تثبت (الشفعة) للشريك (فيما لم يقسم") من العقار. وهذا الخبر أخرجه البخاري بلفظ «**إِنَّمَا جَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ**»[2] (و)مثله قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ("إنما) يثبت (الولاء) وهو إرث مال المعتق (لمن أعتق") ذلك الرقيق (و)كذلك قوله -ﷺ-: («**إِنَّمَا) يحصل (الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ)**»[3]؛ وهي ترك المناجزة. وهذا الخبر أخرجه مسلم.

(و) قوله -ﷺ-: («**إِنَّمَا) تحصل (الأَعْمَالُ) صحيحة (بِالنِّيَّاتِ»)**. **وهذا الخبر** متفق عليه وغير ذلك من النصوص التي وقع فيها الحصر بهذا الحرف الذي يعد -عند القائلين بأنه حرف الحصر- اللفظ الأعلى في هذا المعنى الذي هو الحصر الذي اختلف في مفاده هل هو منطوق أو مفهوم، فذهبت جماعة

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء، رقم الحديث (٣٤٣).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب الشركة في الأرضين وغيرها، رقم الحديث (٢٤٩٥)، وسنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في الشفعة، رقم الحديث (٣٥١٤).

(٣) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، رقم الحديث (١٥٩٦)، وسنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب من قال لا ربا إلا في النسيئة، رقم الحديث (٢٢٥٧).

إلى أنه منطوق بالإشارة لا مفهوم، وبه جزم الشيخ أبو إسحاق في "الملخص" ورجحه القرافي في "القواعد".

وإنما قيل إنه منطوق لسرعة تبادر الإثبات الحاصل به إلى الأذهان. وقيل: إنه مفهوم عند القائلين بالمفهوم، ويقولون: إنه من أعلى المفاهيم وأقواها (و) مع (هذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم) أي دليل الخطاب (على) جحد كونه مفهوما وعلى (إنكاره وقالوا: إنه) لا يفيد ذلك، وإنما مفاده (إثبات فقط) وعبارة الآمدي: لتأكيد الإثبات (ولا يدل على الحصر) حصر ما بعد إلا فيما قبلها. والقول بأنه لتأكيد الإثبات هو الظاهر لأن الثبوت يتحقق بقولك: قام زيد، ولا فائدة لهذا التركيب الذي هو الإثبات بعد النفي سوى ذلك أو إفادة المفهوم.

(وقد أقر القاضي) مع أنه منكر للمفهوم (بأنه) أي هذا التركيب الكلامي: الإثبات بعد النفي في الاستثناء المفرغ (ظاهر في) الدلالة على (الحصر) مفيد له بظاهره (و)لكنه (محتمل للتأكيد) أي تأكيد الإثبات، وإنما قال القاضي: إنه ظاهر في الحصر محتمل للتأكيد (إذ) هذا هو ما يرد على الفهم عند تلقي هذا القول فـ (قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [سورة النساء آية ١٧١] وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [سورة فاطر آية ٢٨] يشعر بالحصر) حصر الألوهية في الله تعالى وحصر حصول خشية الله تعالى في أهل العلم (ولكن) هذا الإشعار ليس لازما لهذا الضرب من الكلام، بل قد يراد به الكمال والتأكيد فـ (قد يقول) قائل مثلا (إنما النبي محمد -ﷺ- و) قد يقول (إنما العالم زيد في البلد) وهو يقصد بقوله هذا (ويريد به) حصول (الكمال) كمال النبوة للنبي -ﷺ- وكمال العلم لزيد في بلده (و) -بمعنى أو- أي أو يريد به (التأكيد) أي تأكيد إثبات النبوة وتأكيد عالمية زيد في البلد.

(وهذا) الذي ذهب إليه القاضي -هنا- هو الذي عليه جماعة من الفقهاء والهراسي، وهذا المذهب (هو) المذهب (المختار عندنا) نحن (أيضا) لما تقدم من أن هذا الضرب من القول يرد تارة للحصر، وتارة يرد للتأكيد والكمال، (ولكن خصص القاضي هذا) الذي ذكره من الحصر (بقوله) أي القائل (إنما) أي خصصه بلفظ (إنما) دون ما سواه من حروف الحصر الأخرى، (فلم يطرده) ولم يقل به (في) حصر المبتدإ في الخبر نحو (قوله) أي القائل («الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، و) قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (الشفعة فيما لم يقسم) أخرجه البخاري بلفظ: «**الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَالٍ لَمْ يُقْسَمْ**»[1] (و) قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: («**تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ**»[2]) أخرجه الترمذي وأبو داود وغيرهما (و) قول القائل (العالم في) هذا (البلد زيد) ونحو ذلك مما حصر فيه المبتدأ في الخبر. فكل هذا ونحوه لا يفيد الحصر عند القاضي وجماعة من الفقهاء.

(و) أما نحن فإننا نرى التسوية بين هذا والذي قبله في دلالة ظاهره على الحصر وبذلك فـ(عندنا أن هذا يلحق بقوله إنما) يعني بلفظ (إنما) في كونه دالا بظاهره على الحصر (وإن كان دونه في القوة) الدلالية على ذلك فهو لا يساويه و(لكنه ظاهر في) الدلالة (على الحصر أيضا) وهو مدرك بالوجدان (فإنا ندرك التفرقة) في المعنى (بين) صورة الإخبار التي يقدم المسند إليه فيها على المسند كـ(قول القائل: زيد صديقي وبين) صورة الإخبار التي يقدم المسند وضعا على المسند إليه نحو (قوله صديقي زيد و) كذلك ندرك التفرقة (بين قوله) أي القائل (زيد عالم) مما قدم فيه الخبر على المبتدأ (وبين) ما قدم المسند على المسند عليه نحو (قوله: العالم زيد) فهذا الذي يقدم فيه المسند

---

(١) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الشريك من شريكه، رقم الحديث (٢٢١٣).

(٢) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، رقم الحديث (٦١).

إليه على المسند يكون فيه المبتدأ -ما بدئ به الكلام- محصورا في الخبر سواء كان الخبر مقرونا باللام نحو "العالم زيد" أو مضافا نحو "صديقي زيد". بخلاف "زيد عالم، وزيد صديقي".

(وهذا التحقيق) -والتحقيق هو إعطاء كل شيء حكمه على وفق حقيقته- المحكوم به هنا على القولين مأخذه (و) أصله (هو أن الخبر لا يجوز) لا لغة ولا عقلا (أن يكون اخص من المبتدأ) فيكون المبتدأ أعم (بل ينبغي أن يكون الخبر (أعم منه) نحو الإنسان حيوان (أو مساويا) له نحو زيد ابني، وعليه يمنع ان يكون الخبر اخص منه فيكون الأخص محصورا في أعمه، والمساوي محصورا في مساويه (فلا يجوز أن تقول الحيوان إنسان) لأن الإنسان اخص من الحيوان ولا أن تقول الزوج عشرة، لأن الزوج أعم من عشرة (ويجوز أن تقول الإنسان حيوان) لأن الخبر أعم كما يجوز أن تقول: العشرة زوج لأن العشرة أخص من الزوج هذا هو القانون المعرفي الذي ينبغي المضي عليه في هذا الضرب من القول، وأما الخروج عنه بجعل المبتدأ أعم من الخبر فإنه خطأ (فإذا جعل) المتكلم (زيدا مبتدأ) -مثلا- وقال (زيد صديقي جاز أن تكون هذه الصداقة أعم من زيد) لأنه قد يكون له صديق آخر غير زيد، (و)بذلك يكون (زيد أخص من الصديق) وهذا جائز (لأن المبتدأ يجوز أن يكون أخص من الخبر) والأخص محصور في أعمه (أما إذا جعل) هذا المتكلم (الصديق مبتدأ) وجعل زيدا خبره (فقال صديقي زيد، فـــ) إنه قد يكون قوله هذا ممتنعا إن كان له صديق آخر غير زيد هذا وذلك انه (لو كان له صديق آخر) غير زيد هذا (كان المبتدأ) وهو صديقي (أعم من الخبر) الذي هو زيد (و) بذلك يكون هذا (الخبر أخص) من المبتدأ (وكان) بذلك وهو عمومية المبتدأ وخصوصية الخبر (كقوله) أي القائل (اللون سواد) و (الحيوان إنسان) ونحوهما (وذلك)

كله (ممتنع وإن كان عكسه) وهو الإنسان حيوان ونحوه (جائزا) لما تقدم ذكره؛ فتقرر أن الحصر هنا أمر ثابت.

(فإن قيل) إن العطف في مثل هذا القول جائز وهو يكشف أنه لا حصر فيه ألا ترى انه (يجوز أن يقول) قائل (صديقي زيد وعمرو أيضا) و) -يعني أو- أي أو (الولاء لمن اعتق ولمن كاتب) عبده (ولمن باعـ)ـه (بشرط العتق) له (و) هذا كله يبين أنه لا حصر في هذا الضرب من القول، فإنه (لو كان) مفيدا (للحصر لكان هذا) العطف (نقضا له) إذ العطف يستلزم الاشتراك، والاشتراك نقيض الحصر، فالوصف إذا كان محصورا في محل ما فمفاده انه مقصور عليه لا يشاركه فيه غيره، فكيف يجتمع الحصر والاشتراك؟

(قلنا) مجيبين عن هذا (هو) أي هذا الضرب من القول (للحصر) بظاهره لكن (بشرط أن لا يقترن به قبل الفراغ من) تمام (الكلام ما يغيره) ويرفع دلالته الظاهرة، فإن ترك بلا مغير أفاد الحصر، وإن اتصل به ما يغيره ويرفع ظاهره قضي عليه بذلك (كما أن العشرة) موضوعة (لمعناها) المتبادر للذهن عند سماعها، وهو الدلالة على ما فوق التسعة بواحد، لكن ذلك لا يتحقق إلا (بشرط ان لا يتصل بها الاستثناء) فإن اتصل بها رفع معناها المذكور (و) مثل العدد في ذلك الجمع فـ(قوله) مثلا ("اقتلوا المشركين" ظاهر في) الدلالة على (الجميع) جميع أفراد المشركين لكن (بشرط أن لا) يعقبه المتكلم به بالاستثناء بأن لا (يقول إلا زيدا) مثلا.

هذا حال هذه الرتبة وما أورده المصنف فيها، وهنا أمران:

أحدهما: ان هذا الذي ذكر من إفادة قول القائل العالم زيد ونحوه الحصر إنما يتحقق إذا جعل العالم مخبرا عنه فقط.

ثانيهما: أن العبدري قد أنكر ما أورده المصنف من منع (صديقي زيد) ونحوه لما سبق ذكره. وهو قول تبع المصنف فيه إمام الحرمين.

وقد أورد الزركشي هاذين الامرين فقال: "وهذا الدليل إنما يتم بجعل العالم مخبرا عنه. وزيد مخبرا به. أما لو جعل العالم خبرا مقدما على المخبر عنه، فحينئذ لا فرق بين: العالم زيد، وزيد العالم. ثم نقول: العالم زيد يفيد الحصر، وأيضا لو جعل الألف واللام في العالم للمعهود، وهي معنى الكامل والمشتهر في العالمية، فحينئذ يفيد المبالغة، ولا يفيد الحصر. هذا إذا كان المبتدأ والخبر معرفتين، وقد خيرنا فيهما، أما إذا كان المبتدأ معرفة والخبر نكرة، نحو: زيد قائم، فلا حصر فيها قطعا، فإنه لا ينحصر زيد في القيام قطعا.

وقال العبدري: ما ذكره الغزالي من أنه لا يجوز: صديقي زيد، فليس بصحيح، بل هو جائز، ويكون المبتدأ لفظا خاصا لا عاما، وإنما أوقعه في هذا الغلط كون الصداقة لفظا عاما. نعم، هو عام إذا انفرد فلم يقع خبرا ولا مبتدأ ولا صفة، فيقال: "صديقي" يصلح للخبرية عن واحد وعن أكثر، فإذا وصف به موصوف أو أخبر به عن مبتدأ كان مفردا إذا كان المبتدأ أو الموصوف مفردا. فإن كان المبتدأ أو الموصوف مثنى أو جمعا كان هو كذلك، ويدل عليه الضمائر المقدرة فيه، فإنما تقدر على وفق من تعود عليه. مثاله: زيد صديقي هو، والزيدان صديقي هما، والزيدون صديقي هم.

وقال ابن الحاجب في أماليه: زعم إمام الحرمين أنك إن أخرت صديقي كانت الصداقة غير محصورة في زيد، وإن قدمته كانت محصورة فيه، وكلامه يشعر بأنه خبر في الجملتين جميعا. وقال غيره هذا القول، وزعم أيهما قدم فهو المبتدأ. وقال قوم: باستواء التقديم والتأخير.

ووجه قوم قول الإمام: إن "صديقي" مقتض للخبرية، لإفادته النسبة إلى زيد، فإذا كان خبرا وأخرته لم يلزم الحصر لجواز أن يكون الخبر أعم، كقولك: زيد عالم، فإذا قدمته مع كونه خبرا فلم تقدمه إلا لغرض، ولا غرض إلا قصد الحصر.

ووجه القول الثاني: أن المعرفتين إذا اجتمعا كان أسبقهما المبتدأ، فإذا قلت: زيد صديقي، فلا حصر لجواز عموم الخبر، وإذا قلت: صديقي زيد أفاد الحصر، لأن المبتدأ صديقي، فلو قدرت الخبر عاما لم يستقم، فلا بد من مطابقته، وأن لا صديق سواه. قال ابن الحاجب: وليس القولان بقويين.

والدليل على القول الثالث: أن المعرفتين إذا اجتمعا فالمقدم هو المبتدأ مذكور في موضعه، وحينئذ: فقولك: صديقي زيد أو زيد صديقي، إما أن تريد بالصديق معهودا أو عموم الأصدقاء، فإن قصد واحدا، وقدم زيدا أو أخره فالمعنى واحد، وإن قصد عموم الأصدقاء وقدم زيدا أو أخره، وجب العموم. فإذا قلت: صديقي زيد، أي إن كل صداقة لي محصورة في زيد، أو زيد صديقي، فزيد هو المخبر عنه، لا صديق سواه، وجب الحصر فيهما جميعا، ولو سلم تعيين "صديقي" للخبرية كما قاله الإمام فالمعنى فيهما واحد، فإنه إن أريد الخاص فلا عموم في التقديم أو التأخير أو أريد المعنى فالمعنى واحد، قدم أو أخر. وإنما فهم التغاير لتنزيله منزلة: العالم زيد، وليس هو نظيره)[1].

هذا منتهى القول في هذه الرتبة السادسة.

(الرتبة السابعة) رتبة مفهوم الغاية وهي (مد) واستمرار (الحكم) وبقاؤه لحد معين (بصيغة) أي بلفظ (إلى و) -بمعنى أو- أي او لفظ (حتى) وقد ورد

(١) البحر المحيط، (٤/ ٥٣-٥٤).

هـذا في نصـوص شـرعية (كقوله -تعالـى-: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ [سورة البقرة آية ٢٢٢]) فمفـاده إباحـة قربهـن بعد حصـول الطهر لهن، وقولـه -تعالى-: (﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [سورة البقرة آية ٢٣٠]) فمفـاده أنهـا تحـل بعـد نـكاح زوج آخـر وطلاقها منه، وقولـه -سـبحانه-: (﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ﴾ [سورة التوبة آية ٢٩]) فمفـاده رفـع القتـل عنهـم بعـد إعطائهـم الجزيـة، وقـد قـال بهذا المفـاد الذي هو مفهوم هـذه الآيات القائلـون بالمفهوم، وبعض منكري مفهوم الشرط وسيأتي ذكر بعض أسماءهم (وقد أصر على إنكار هذا) المفهـوم (أصحـاب أبي حنيفة وبعض المنكريـن للمفهـوم) كالأزدي تلميذ القاضـي أبي بكر، والآمـدي، تصميما منهـم على طـرد إنكارهـم المفهوم على وجه الإطلاق وقالوا هذا الذي يستفاد من الغاية هذه هو (نطق بما قبل الغاية) فمفاده ثبوت الحكم قبل حصول الغاية. (وسكوت عما بعد الغاية) من حكم، وعليـه (فــ)ـإنه (يبقى) هـذا الذي بعد الغايـة (على ما كان) عليـه (قبل النطق) من حيث ما تقرر فيه من حكم، وقد يكون بالبراءة الأصلية.

(و) قد (أقر القاضي) واعترف (بهذا) المفهوم فقال: وكنا قد نصرنا إبطال حكـم الغايـة في كتـب، والأوضح عندنا الآن القول بها، فإذا قال: اضرب عبدي حتى يتـوب، اقتضى ذلـك بالوضع الكـف عن ضربـه إذا تاب، ولهـذا أجمعوا على تسـميتها حـروف الغاية، وغاية الشيء نهايتـه. فلو ثبت الحكـم بعدها لم تفد تسميتها غاية.

قـال: وهـذا مـن توقيـف اللغـة معلوم، فـكان بمنزلـة قولهـم: تعليـق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها)[1].

---

(١) البحر المحيط، (٤/ ٤٧).

ونص كلام القاضي في التقريب: " القول في تعليق الحكم بالغاية هل يدل على المخالفة أم لا؟ اختلف الناس في ذلك.

فقال بعض منكري دليل الخطاب: إنه لا تدل عليه، كما لا يدل تعليقه بالصفة.

وقال بعضهم: بل هو دال على ذلك، وهو الأولى وبه نقول"(١).

وإنما قيل بالمفهوم المذكور في شأن المطلقة ثلاثا -وهو أن هذه المطلقة تحل بعد نكاح زوج آخر لها وطلاقها منه-، وفي شأن الحائض من أنه يباح قربها بعد حصول الطهر لها، ونحو ذلك من هذه النصوص التي فيها الغاية؛ (لأن قوله -تعالى-: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ و)قوله -تعالى-: (﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ ليس كلاما مستقلا) بذاته فمعناه حرفي (فإن لم يتعلق بقوله) سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ ف)ـإنه (يكون لغوا من الكلام) وسقطا من القول وذلك ممتنع، (وإنما صح) وثبت هذا القول (لما فيه من إضمار) لقول يتم به هذا الكلام الإلهي (و)هذا القول المضمر في شأن الحيض هو (فاقربوهن) فيكون هذا الكلام هو (قوله حتى يطهرن فاقربوهن، و)في شان الطلاق تحل فيكون نظم الكلام حينئذ (حتى تنكح فتحل).

ومقتضى هذا كله ومفاده أن القول المغيا له مفهوم مخالف، (ولهذا يقبح الاستفهام) عنه في اللسان كمثل ما (إذا قال) قائل مخاطبا غيره (لا تعط زيدا حتى يقوم) فإنه يقبح من هذا المأمور أن يستفهمه عن حكم قيام زيد هذا وعليه (فلو قال) له (أأعطه إذا قام؟ فـ) إنه (لا يحسن) ذلك لأنه من باب السؤال عن الملفوظ والقول المصرح به (إذا) مدلول هذا القول لا تعط زيدا حتى يقوم و(معناه) هو (أعطه إذا قام) ولهذا يقبح هذا السؤال (ولأن الغاية) للشيء هي

(١) التقريب والإرشاد (٣/ ٣٥٨).

الـ(ـنهاية) لـه (ونهاية الشيء مقطعه) الذي يقطع عنده فلا يوجد بعده (فإن لم يكـن) هـو الـ(ـمقطع) لـه (فـ)ـإنه (لا يكون نهايـة) له فلو ثبت الحكـم بعد هذه الغايـة لـم تفد تسميتها غاية. (فإنه إذا قال) قائل: (اضربه حتى يتوب) اقتضى ذلـك بالوضـع الكف عـن ضربه إذا تـاب، ولهذا أجمعـوا على تسـمية الحرف الدال عليها حرف غاية.

فإذا تقرر هذا (فـ)إنه (لا يحسن معه أن يقول) له (وهل أضربه وإن تاب؟) لأنه استفهام عن أمر معلوم من هذا القول، فالاستفهام عنه لغو من الكلام.

هذا ما وجه به معنى هذا القول وما يفيده من مفهوم، وهذا هو مستنده إلا أنه غير قوي (وهذا) بين فإنه (وإن كان له ظهور ما) يكون مرجحا له عن غيره (و)قاضيا بـه (لكنـ)ـه (لا ينفـك عـن نظر) يقتضيه حالـه الدلالـي؛ (إذ يحتمل أن يقـال) مـن وجـه آخر: هذا الشـأن (كل ما) أي شـيء (له بدايـة فغايته مقطع) ومنتهى (لبدايتـه) هـذا مسلم إلا أنه ليس لازما أن يكون حصـول هذا المقطع والـمنتهى هـو موجـب ثبوت خـلاف الحكم الثابـت قبله، بل قد يكـون موجبه هـو الـبراءة الأصلية، -مثلا- (فيرجع الحكـم) المتقرر بهـا (بعد) حصول هذه (الغايـة) ووقوعهـا (إلـى مـا كان) عليه (قبـل البدايـة) لـمـا جعلـت تلـك الغايـة مقطعـه، (فيكـون الإثبـات) القائـم بهـذا الحكـم المغيـا (مقصورا) علـى ما قبل الغايـة (وممـدودا إلـى) أن تحصـل هـذه (الغايـة المذكـورة) وهـي في الآيتين حصـول الطهـر، وحصـول نـكاح زوج آخر، ومقتضـى هـذا ومفـاده أن أقصـى ما يـدل عليـه القـول الـدال علـى الحكم المغيـا بغاية ما هـو إثبات هـذا الحـكم من البدايـة إلـى الغايـة فقـط، (و) أمـا بعد الغاية فإنـه لا يقضي فيه بشـيء بل (يكون مـا بعـد الغايـة كمـا قبل الغايـة) من جهة ما يجرى في ذلـك مـن حكـم، والـذي قد يكون مأخذه هو البراءة الأصلية.

وبناء على مقتضى هذا الاحتمال لا يتحقق ذلك الظهور على وجه قوي (فإذا هذه الرتبة) رتبة الغاية (أضعف في الدلالة على النفي) للحكم المخالف لما أثبت بها من حكم، وأدنى إفادة لذلك (مما قبلها) من الرتب الأخرى وإن كانت دلالتها عليه ظاهرة بوجه ما.

هذا ما أورده المصنف في هذه المسألة، وهنا أمران ينبغي بيانهما:

أحدهما: أن ظاهر كلام القاضي هنا هو أن ثبوت الحكم فيما بعد الغاية منطوق لا مفهوم.

ثانيهما: أن العبدري وابن الحاج صرحا بهذا الذي هو ظاهر كلام القاضي فأنكرا كون المغيا بـ" إلى وحتى" من المفهوم. وقد ألزمهم الزركشي بوجوب قول هذا في الشرط.

وفي ذلك كله يقول الزركشي: "وقال القاضي في "التقريب": صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحروف الغاية يدل على انتفاء الحكم وراء الغاية، ثم قال: وكنا قد نصرنا إبطال حكم الغاية في كتب، والأوضح عندنا الآن القول بها، فإذا قال: اضرب عبدي حتى يتوب، اقتضى ذلك بالوضع الكف عن ضربه إذا تاب، ولهذا أجمعوا على تسميتها حروف الغاية، وغاية الشيء نهايته. فلو ثبت الحكم بعدها لم تفد تسميتها غاية.

قال: وهذا من توقيف اللغة معلوم، فكان بمنزلة قولهم: تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها. واحتج القاضي أيضا بالاتفاق على أنك تقدر في غاية الطهر فتقول في: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [سورة البقرة آية ٢٢٢] تقديره فاقربوهن، وفي: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [سورة البقرة آية ٢٣٠] فتحل، ونحو ذلك، وهذا الكلام من القاضي يقتضي أن مذهبه أن ثبوت الحكم فيما بعد الغاية من جهة المنطوق لا المفهوم فتنبه لذلك.

وكذا قال العبدري في "المستوفى"، وابن الحاج في تعليقه على "المستصفى": عد الأصوليين المغيا "بإلى، وحتى" في المفهوم جهل بكلام العرب، فإن المخالف بما يقتضيه "حتى وإلى" لا من جهة المفهوم.

قلت: ويلزمهم أن يقولوا بذلك في الشرط، فإن الجزاء مرتبط به عند أهل اللسان، وهو غير مستقل بنفسه كالغاية))[1].

هذا منتهى القول في هذه الرتبة السابعة هنا.

(الرتبة الثامنة) رتبة مفهوم الاستثناء أو مفهوم الحصر بـ"لا" النافية للجنس وبـ "إلا"، نحو (لا عالم في البلد إلا زيد) فمفاد هذا القول انحصار العالمية في البلد في زيد، ونفي هذا الوصف عمن سواه. وعلى هذا فالذي يفيده هذا الضرب من القول حكمان:

أحدهما: الإثبات وهو المفهوم، وثانيهما النفي وهو المنطوق.

فإذا قيل: "لا عالم إلا زيد". و"ما قام إلا زيد" فمنطوق الأول نفي العلم عن غير زيد، ومنطوق الثاني نفي القيام عن غير زيد، ومفهومهما إثبات العلم والقيام لزيد، وهذا هو المشهور. لكن نقل العبادي كلاما للكمال في هذا الشأن فيه ما يقضي بصحة القلب في هذا القول ثم رده العبادي: فقال في ذلك" قال الكمال: وهو المشهور في الأصول ثم نقل عن جمع أنه منطوق، وأنه استدل على ذلك بأنه لو قال ماله علي إلا دينار كان ذلك إقرارا بالدينار، ولو كان بالمفهوم لم يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم في الأقارير. قال: وهو الذي يثلج له الصدر إذ كيف يقال في لا إله إلا الله: إن دلالتها على إثبات الإلهية لله بالمفهوم. انتهى.

---

(١) البحر المحيط، (٤/ ٤٧).

وأقول: ممن نص من الأئمة على إثبات الإلهية لله بالمفهوم المولى سعد الدين فإنه قال في حواشي العضد: ولا يخفى أن في مثل لا إله إلا الله المفهوم هو أن الله إله ونفي إلهية الغير منطوق، وفي إنما الأعمال بالنيات، والعالم زيد المفهوم نفي أن الأعمال بدون النية ولا عالم غير زيد انتهى.

وأما استبعاد الكمال فقد أشار شيخ الإسلام إلى دفعه حيث قال: وعلى المشهور فدلالة لا إله إلا الله على إثبات الإلهية لله بالمفهوم لا بالمنطوق ولا بعد فيه؛ لأن القصد أولا وبالذات رد ما خالفنا فيه المشركون لا إثبات ما وافقونا فيه فكان المناسب للأول المنطوق وللثاني المفهوم انتهى. وأجاب عن استدلالهم بمسألة الإقرار بأن محل عدم اعتبار المفهوم فيها إذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم"[1].

هذا ما ذكره العبادي.

لكن الزركشي رجح أن الثبوت منطوق فقال: "ثم اختلفوا في دلالة النفي والاستثناء على الثبوت: قيل: بالمفهوم، والصحيح أنها بالمنطوق، بدليل أنه لو قال: ما له علي إلا دينار، كان ذلك إقرارا بالدينار حتى يؤاخذ به، ولولا أنه منطوق لما ثبتت المؤاخذة، لأن دلالة المفهوم لا تعتبر في الإقرار.

وبذلك صرح أبو الحسين بن القطان فقال: نحو قوله: «لا نكاح إلا بولي»، و «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» هي النفي والإثبات معا بالمنطوق والآخر بالمفهوم. قال أبو الحسين: هما جميعا بالمنطوق، وليس أحدهما بالمفهوم، لأن قوله: (لا صيام) نفي للصيام عند عدم النية، وإثبات له عند وجودها، كقولك: لا تعط زيدا شيئا إلا أن يدخل الدار، فكان العطاء والمنع منصوصا عليهما، فكذلك هنا"[2].

---

(١) الآيات البينات ٢/ ٤١.

(٢) البحر المحيط، (٤/ ٤٩).

وهـذا المفهوم قد اعترف به أكثر منكري المفهوم ومنهم القاضي. وذلك لقوته (و) مع (هـذا قد أنكره غلاة منكري المفهوم) وجاحديه (وقالوا) في حق ما أفاده هـذا القول إن (هذا) ما هو إلا (نطق) أي منطوق (بالمستثنى منه) الذي مفاده نفي الحكم عن غير المستثنى (وسكوت) عن حكم يتعلق بـ(المستثنى) فهو بذلك لا حكم فيه (فما خرج بقوله) أي القائل (إلا) وهو زيد في المثالين المذكورين (فـ) إنه مسكوت عنه ومفاد هذا و(معناه) هو (أنه لم يدخل في) هذا (الكلام) بل هو خارج عنه، ومعنى أنه خارج عنه أنه لم يدخل في عموم المستثنى منه، وأنه لم يتعرض فيه لكون زيد عالما ولا قائما لا بالنفي ولا بالإثبات، بل هو مسكوت عنه (فصار) معنى هذا (الكلام مقصورا على الباقي) وهو ما قبل إلا، ومقتضى هذا أن قول القائل (لا عالم في البلد إلا زيد) لا يدل على كون زيد عالما وإنما يدل على نفي كل عالم سوى زيد أما زيد فلم يتعرض له بنفي ولا إثبات.

هـذا مقال هـؤلاء المنكرين لهذا المفهوم (وهـذا) المقال (ظاهر البطلان) -فيه إضافة الصفة للموصوف- أي هذا القول بطلانه ظاهر (لأن هذا) القول المركب من لا النافية للجنس وإلا الاستثنائية قول (صريح في) إفادة معنيين وهما (النفي) لمدخول لا النافية تلك (والإثبات) لما بعد (إلا)، وبذلك يفيد هذين الحكمين وهذا بيّن (فـ)ـإن الاستثناء من النفي إثبات -على قول الجمهور- فـ(ـمن قال) مثلا (لا إله إلا الله لم يقتصر) في قوله هذا (على النفي) لكل إله سوى الله تعالى (بل أثبت) به (لله تعالى الألوهية ونفاها عن غيره) كذلك فمفاد قوله هذا الحكمان المذكوران -وهما الإثبات والنفي- معا. (و) هكذا مفاد قول (من قال: لا عالم إلا زيد) فإنه نفي لكل عالم سوى زيد، وإثبات كون زيد عالما (و) مثله في ذلك -وهو إفادة النفي والإثبات- قول القائل (لا فتى إلا علي و) قول القائل (لا سيف إلا ذو الفقار) فإنه بقوله هذا (قد نفى) حكما (وأثبت) آخر، وذلك ثابت (قطعا) وجزما أما قوله الأول فقد نفى به الفتوة عن

غير علي بن أبي طالب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، وأثبت به الفتوة لعلي، وأما قوله الثاني فإنه قد أثبت به نفي السيف عن غير ذي الفقار، وأثبت كون ذي الفقار سيفا.

وهذا بيّن فلا حاجة إلى إطالة الكلام في تقريره وإطالة البحث في مضمونه.

(و) لكن ينبغي أن يتنبه إلى أنه (ليس كذلك) ما صورته ما ذكر من هذا القول ولكنه سيق مساق الشرط، كـ (قوله -ﷺ-: «**لا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ**» وهذا الخبر أخرجه الترمذي بلفظ: "

لَا تقبل صَلَاة بِغَيْر طهُور وَلَا صَدَقَة من غلُول".

(و)كقوله -ﷺ-: «**لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ**»[1] أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه.

(و)كقوله -ﷺ-: («**لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء**») أخرجه الشافعي في مسنده عن عبادة بن الصامت بلفظ: أن النبي ﷺ قال: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق، ولا البر بالبر، ولا والشعير بالشعير، ولا التمر بالتمر، ولا الملح بالملح إلا سواء بسواء عينا بعين يدا بيد كيف شئتم» ونقص أحدهما الملح أو التمر وزاد أحدهما: «من زاد فقد أربا».

ومسلم عنه أيضا بلفظ: قال: إني سمعت رسول الله ﷺ: "ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، عينا بعين، فمن زاد، أو ازداد، فقد أربى».

(فإن هذا) الضرب من القول لا يفيد الثبوت إذ صيغته (صيغة الشرط) والشرط ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، وبذلك فإن مدلول هذه الصيغة و(مقتضاها) هو (نفي المنفي) -وهو في هذه

---

(١) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث (١٨٨٠)، وسنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في الولي، رقم الحديث (٢٠٨٥).

الأمثلة: النكاح، والصلاة، والبيع (عند انتفاء) ما ذكر من هذا (الشرط) المقرر شرعا في كل واحد منها. (أما) حصول هذا المنفي و(وجوده عند) وجود هذا (الشرط فـ) إنه (ليس) حكما (منطوقا به) فوجوده عند وجود هذا الشرط ليس لازما (بل) قد يكون منفيا عند وجوده فإنه قد (تفسد الصلاة) صلاة شخص ما (مع) تلبسه (بالطهارة لسبب آخر) كتركه لركن من أركان الصلاة -مثلا- (و) كذلك عقد (النكاح) فإنه قد يفسد (مع) وجود (الولي والشهود) في صوغه وبنائه لسبب آخر ككون الزوجين أخوين من الرضاع -مثلا- (و) مثل هذا يقال في (البيع) لما ذكر من هذه الأصناف أيضا فإنه قد يفسد (مع) حصول (المساواة) في القدر لسبب آخر كالغرر الشديد أو الجمع بينه وبين القرض، وهذا الذي قررناه في هذه النصوص من أنها لا تدل إلا على نفي المنفي المذكور عند انتفاء الشرط المتعلق به هو تقرير ماض على (وفق) ما قررناه من (قاعدة) في حق (المفهوم) مفهوم الصفة وأخواتها من أنه لا مفهوم لها، وبناء عليه (فإن إثبات الحكم) ووجوده (عند ثبوت وصف) هو شرط في حصوله وتحققه (لا يدل على) عدمه و(إبطاله عند انتفائه) أي ذلك الشرط وعدمه (بل يبقى) ذلك الحكم (على ما كان) عليه (قبل النطق) بذلك القول الذي دل على أن الحكم يثبت عند ثبوت ذلك الوصف، فلو أن الشارع قال: إذا اطمأننت فصل فإن الصلاة مأمور بها عند حصول هذا الشرط، وفقد هذا الشرط لا يدل على أنه غير مأمور بها، بل يرجع حكمها إلى ما كان عليه قبل هذا القول، فإن كانت مأمورا بها فإنها تبقى كذلك وإن كانت غير مأمور بها فإنها -أيضا- يستصحب في حقها ذلك الحكم -وهو كونها غير مأمور بها-.

(و) هذا الذي قيل وقرر في الحكم في ثبوت هذا الوصف المشروط فيه هو الذي يقال ويقرر (كذلك) في حال (نفيه) أي نفي الحكم (عند انتفاء شيء)

كعدم صحة عقد النكاح عند انتفاء الولي، وعدم صحة عقد البيع في الربويات عند انتفاء المساواة فإنه (لا يدل على) تحصيل هذا الحكم و (إثباته عند ثبوت ذلك الشيء) ووجوده (بل يبقى) هذا الحكم (على ما كان عليه قبل النطق) بالقول الذي فيه نفيه بانتفاء هذا الشيء على الوجه الذي تقدم ذكره في صورة الثبوت (و) بناء على هذا (يكون) الحكم (المنطوق به) هو حصول (النفي) لهذا الحكم (عند) حصول (الانتفاء) لهذا الشيء (فقط، بخلاف) ما لا رائحة للشرط فيه وإنما هو قول مفيد للإثبات والنفي كـ(قوله) أي القائل (لا إله إلا الله، و) قوله (لا عالم إلا زيد) وإنما قلنا إنه بخلاف ما تقدم من الأمثلة (لأنه) لا دلالة شرطية فيه وإنما هو (إثبات) حصل بالاستثناء، و(ورد على النفي) الذي قبل إلا (و) القاعدة المقررة في هذا المقام عند الجمهور هي أن (الاستثناء من النفي إثبات و) الاستثناء (من الإثبات نفي) وإن خالف في ذلك الحنفية.

قال الزركشي: " الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات على الأصح وقال الحنفية: لا يقتضي ذلك، وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة، وهي عدم الحكم، ونقل في " المعالم الاتفاق على الأول، والخلاف في الثاني. واختار مذهب الحنفية " المعالم "، وفي " تفسيره الكبير " في سورة النساء، ووافق الجمهور في " المحصول ".

وليس كما ادعى من الوفاق، فإن الخلاف عندهم موجود كما ذكر القرافي. قال الهندي: وبه صرح بعضهم، وهو الحق، لأن المأخذ الذي ذكروه موجود فيهما، وهو أن بين الحكم بالنفي وبين الحكم بالإثبات واسطة، وهو عدم الحكم، وتركه على ما كان عليه قبل الاستثناء بلا فرق بين الاستثناء من النفي والإثبات إذ الواسطة حاصلة.

نعم، يلزم النفي المستثنى من الإثبات عنده، بناء على أنه الأصل قبل الحكم بالإثبات أن الاستثناء اقتضى ذلك، فإن قيل: له علي عشرة إلا درهما كان معناه عنده أن الدرهم غير محكوم عليه باللزوم، لا أنه محكوم عليه بعدم اللزوم، وحينئذ فعدم اللزوم لازم له بناء على العدم الأصلي.

ولعل الإمام لهذا السبب خصص الخلاف بالاستثناء من النفي إذ لا يظهر للخلاف في الإثبات فائدة، فإن النفي ثابت فيه بالاتفاق، لكن المأخذ مختلف، فعندنا بسبب الاستثناء، وعنده بسبب البقاء على الحكم الأصلي. فمن هنا ظن عدم خلافه فيها، ولهذا قيل: إن أبا حنيفة لا يفرق بين النفي والإثبات من جهة الدلالة الوضعية، وإنما يفرق بينهما من جهة الحكم، وذلك أن السكوت عن إثبات الحكم، يستلزم نفي الحكم بالبراءة الأصلية بخلاف السكوت عن النفي إذ لا مقتضى معه للإثبات، فهو يحمل كلام أهل العربية على نفي الحكم النفسي، وكلمة التوحيد على عرف الشارع.

قلت: والحنفية موافقون لنحاة الكوفة، إذ ذهبوا إلى أن قولك: قام القوم إلا زيدا، معناه الإخبار بالقيام عن القوم الذين فيهم زيد، وزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بقيام ولا بنفي. وأبو حنيفة كوفي، فلهذا كان مذهبه كذلك، ومذهب سيبويه أن الأداة أخرجت الاسم الثاني من الأول، وحكمه من حكمه.

وهذا الخلاف في الاستثناء المتصل، وبه يظهر أن الخلاف في المتصل، لا في الأعم من المتصل والمنقطع؛ بل حكى القرافي في "العقد المنظوم" عن الحنفية أنهم أجروا ذلك في التام والمفرغ، نحو: ما قام إلا زيد، قالوا: زيد غير محكوم عليه بالإثبات، والمعنى ما قام أحد إلا زيد. قال: ويلزمهم أن يعربوه بدلا لا فاعلا، ويكون الفاعل مضمرا، وتقديره ما قام أحد، فلا يكون

زيد فاعلا. والنحاة لا يجيزون حذف الفاعل، نحن نقول: زيد فاعل بالفعل المنفي السابق قبل إلا، وهو الذي نسب إليه عدم القيام، فهو غير قائم

واحتج الجمهور بالإجماع على الاكتفاء بلا إله إلا الله في كلمة التوحيد، كما قال - ﷺ -: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله».

ومما يحتج به على أن الاستثناء من النفي إثبات قوله تعالى: ﴿فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ۝٣٠﴾ [النبأ: ٣٠] واحتج الخصم بوجهين.

أحدهما: أن الاستثناء مأخوذ من قولك ثنيت الشيء عن جهته، إذا صرفته عنها فإذا قلت: لا عالم إلا زيد، فهنا أمران:

أحدهما: هذا الحكم

والثاني: نفس العدم فقولك إلا زيد يحتمل أن يكون عائدا إلى الأول، وحينئذ لا يلزم تحقق الثبوت؛ إذ الاستثناء إنما يزيل الحكم بالعدم، فيبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه نفي ولا إثبات. ويحتمل أن يكون عائدا إلى الثاني، وحينئذ يلزم تحقق الثبوت، لأن ارتفاع العدم يحصل الوجود لا محالة، لكن عود الاستثناء إلى الأول أولى، إذ الألفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهنية، لا على الأعيان الخارجية، فثبت أن عود الاستثناء إلى الأول أولى

الثاني: ما جاء من وضع هذا الاستثناء من غير أن يكون للإثبات كقوله - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «لا نكاح إلا بولي»، «ولا صلاة إلا بطهور» والمراد في الكل مجرد الاشتراط. قال: والصور التي دل فيها على الإثبات، يجوز أن لا يكون مستفادا من اللفظ، بل بدليل منفصل، وأجاب عن الدليل السابق بأن هذه الكلمة، وإن كانت لا تفيد الإثبات بالوضع اللغوي، لكنها تفيده بالوضع الشرعي، فإن المقصود نفي الشريك.

وأما إثبات الإلهية فمتفق عليه.

قال الشيخ تقي الدين في " شرح الإلمام " وكل هذا عندي تشغيب، ومراوغات جدلية، والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة، وأمرهم بها لإثبات مقصود التوحيد، وحصل الفهم لذلك منهم، والقبول له منهم من غير زيادة ولا احتياج إلى أمر آخر، ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي التوحيد، لكان أهم المهمات تعليم اللفظ الذي يقتضيه، لأنه المقصود الأعظم، والاكتفاء الذي ذكرناه عندنا في محل القطع بالظن، لكن هل هو لمدلول اللفظ، أو لقرائن اختصت به لا تبلغ إلى القطع؟ واعلم أن أكثر ما يستدل به الحنفية راجع إلى الشرط، وقد استعظم القرافي شبهتهم من «لا صلاة إلا بطهور» وليس كما زعم، وذلك لأن الخلاف في غير الشرط، فإن الاستثناء يقع في الأحكام، والموانع والشروط "[١].

هذا ما أثمرته أنظار الأصوليين في هذه المسألة، والصحيح الراجح أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي كما عليه الجمهور.

وإذا تقرر هذا وتبين حاله وامتاز به ما هو من قبيل الاستثناء بعد النفي وما هو من قبيل ما سيق مساق الشرط، فإنه يؤخذ من الأول حكمان: النفي والإثبات (و) من الثاني حكم واحد فـ (قوله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (لا صلاة) قول (ليس فيه تعرض) ولا ذكر (للطهارة بل) فيه تعرض (للصلاة فقط، وقوله) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (إلا بطهور) ليس مفاده (إثباتا للصلاة) وقضاء بوجودها (بل) ما فيه هو التعرض (للطهور الذي لم يتعرض له في الكلام) الأول، وبناء عليه (فـ) إنه (لا يفهم منه) أي من القول الأخير (إلا وجوب هذا الشرط) الذي يجب قيامه بالمصلي، وهذا الشرط هو الطهارة.

---

(١) البحر المحيط (٤/ ٤٠٣ إلى: ٤٠٦)

هذا ما أورده المصنف في شأن هذه الرتب والدرجات والتي تقدم أنه رتبها ترتيبا قوليا في الجملة كما سبق ذكر ذلك؛ إذ لم يراع فيها لا معيار الضعف ولا معيار القوة، على ما يبدو من أحوالها على وجه الجملة.

وغيره من الأصوليين يرتبونها على وفق قوتها وعلى حسبها. ومن هؤلاء ابن السبكي في جمع الجوامع حيث قال ما معناه: " وأعلاه -أي أعلى ما ذكر من أنواع مفاهيم المخالفة- مفهوم لا عالم إلا زيد، ثم ما قيل: إنه منطوق بالإشارة كمفهوم إنما والغاية ثم يتلو مفهوم الغاية مفهوم الشرط، ثم مفهوم الصفة المناسبة، ثم مفهوم مطلق الصفة غير العدد، ثم مفهوم العدد، ثم مفهوم تقديم المعمول على عامله، وهو آخر المفاهيم، وقد جعله من المفاهيم لدعوى البيانيين أنه يفيد الاختصاص آخذا من موارد الكلام البليغ وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان في ذلك الاختصاص المفاد بالحصر المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم خلافا للسبكي الكبير حيث أثبته، وقال: ليس هو الحصر، وإنما هو قصد الخاص من جهة خصوصه [1]".

هذا ما تيسر ذكره في موضوع ترتيب هذه المفاهيم. وبعد بيان هذا ننتقل إلى ذكر مسألة ذكرت في هذا الموضع قائلين:

---

(١) ينظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، بحاشية العطار، (ص: ٤٧٣-٤٧٤).

(مسألة)

في بيان أنه لا مفهوم لما خرج من القول مخرج الغالب وجرى مجرى العادة فذكر موافقة لذلك

هذه هي ترجمة هذه المسألة. وأساس هذا الحكم هو أن المفهوم الذي لم يختلف في أنه منطوق -كمفهوم الحصر- واتفق على أنه مفهوم -كمفهوم الصفة- هو مفهوم ضعيف، ومن ثم فإنه إذا بدت في القول الذي قد يكون مفيدا فائدة أخرى غيره فإنه يلغى اعتباره، فتقدم عليه هذه الفائدة، وبناء على هذا (القائلون بالمفهوم أقروا) واعترفوا (بأنه لا مفهوم) لما خرج مخرج الغالب وجرى على وفق العادة، وبناء على ذلك قيل: إنه لا مفهوم (لـ)ـالشرط في (قوله -تعالى-: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ [سورة النساء آية ٣٥]) ومفهومه عدم خوف الشقاق، (و)كذلك (لا) مفهوم (لـ)ـالشرط في (قوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا»(١)) وإنما قرر عدم مفهوم ما ذكر (لأن الباعث على التخصيص) ليس نفي الحكم عما عدا المشروط، وإنما هو (العادة؛ لأن الخلع) عادة (لا يجري) ولا يصار إليه (إلا عند الشقاق) أي النزاع والخصام بين الزوجين، وأما الخلع فهو جائز على كل حال.

نعم هذا التقرير الذي أورده المصنف هنا موافق لما يؤخذ من ظاهر كلام الشافعي من أنه قد قرر أن خوف الشقاق محمول على الخوف من ألا يقيما حدود الله.

قال الشافعي في ذلك: "والذي يشبه ظاهر هذه الآية، أنه فيما عم الزوجين معا حتى يشتبه فيه حالاتهما، وذلك أني وجدت الله تعالى أذن في نشوز الزوج بأن يصطلحا، وسن رسول الله ﷺ ذلك، وسن في نشوز المرأة بالضرب، وأذن

(١) سنن الترمذي، أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث (١١٠٢).

في خوفها أن لا يقيما حدود الله بالخلع، وذلك شبيه أن يكون برضا المرأة، وحظر أن يأخذ الرجل مما أعطى شيئا، إذا أراد استبدال زوج مكان زوج، فلما أمن فيمن خفنا الشقاق بينهما بالحكمين، دل ذلك على أن حكمهما غير حكم الأزواج، فإذا كان كذلك بعث حكما من أهله، وحكما من أهلها، ولا يبعث الحكمين إلا مأمونين برضا الزوجين، ويوكلهما الزوجان بأن يجمعا أو يفرقا إذا رأيا ذلك، ووجدنا حديثا بإسناده عن عليّ يدل على أن الحكمين وكيلان للزوجين"(١). هذا ما ذكره الشافعي في هذا المعنى، وهذا ما ظهر لنا تقرير كلام المصنف -هنا- به، لكن يرد على النفس في هذا المقام أن المصنف قد يكون قاصدا إلى التمثيل بقوله تعالى: " فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما في ما افتدت به" فذهل عن ذلك فمثل بهذه الآية عن ذهول منه هنا وفيما سبق من القول له في ذلك، ووجه صلاحية هذه الآية لهذا المقام هو ألا يكون لقوله تعالى: " وإن خفتم شقاق بينهما" مفهوم مخالف هنا وهو عدم الخوف المذكور؛ إذ الخلع جائز سواء وجد هذا الخوف أو لم يوجد فالخلع جائز على كل حال. هذا فيما يتعلق بالآية.

وأما الحديث المذكر فإن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فيه (بغير إذن وليها) لم يسق لإثبات مفهوم المخالفة، (و)إنما ذكر لأن (المرأة لا تنكح نفسها) عادة (إلا إذا أبى الولي) أن يزوجها، وعند عدم إذنه لها؛ فعدم هذا الإذن ذكره هنا خرج مخرج الغالب المعتاد.

(و) هذا كما يجري في المفاهيم التي يقول بها جمهور القائلين بالمفهوم إلا اللقب، يجري (كذلك) في اللقب عند القائلين به فـ (القائلون بمفهوم اللقب)

(١) أحكام القرآن للشافعي (١/ ٢١٠).

لا يقولون به ولا يعتبرونه إذا خرج مخرج الغالب وبناء على ذلك (قالوا لا مفهوم لقوله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (صبوا عليه ذنوبا) دلوا (من ماء) أخرجه البخاري بلفظ: **قَامَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي المَسْجِدِ، فَتَنَاوَلَهُ النَّاسُ، فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ: «دَعُوهُ وَهَرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ، أَوْ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ، وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ»**[1]. فقوله "ذنوبا من ماء" لا مفهوم له لأنه خرج مخرج الغالب.

(و) كذلك قوله -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ-: **«وَلْيَسْتَنْجِ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ»**[2] أخرجه البخاري، وإنما لم يكن لهذا التخصيص بالماء وبالأحجار مفهوم لأنه (ذكرهما) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (لكونهما غالبين) في الاستعمال في التنظيف، فالعادة جرت بأن ذلك هو ما يكون به التطهير غالبا وفي مجرى العادة، فصرح بهما لذلك.

وهذا الذي ذكر من أن التخصيص قد تكون له بواعث أخرى غير المفهوم يشكك في دلالته على المفهوم (و) هذا بين فإنه (إذا كان يسقط المفهوم) ويلغى اعتباره (بمثل هذا الباعث) الذي هو الخروج مخرج الغالب وموافقة العادة فإنه لا ثقة في إفادة التخصيص للمفهوم؛ لأن الباعث على التخصيص محتمل معه على كل حال وعليه (فـ) إنه (حيث لم يظهر لنا باعث) عليه (احتمل أن يكون ثم باعث لم يظهر لنا) ولم ينكشف لنا وجوده، وإذا كان هذا هو الواقع في ذلك (فكيف يبنى وجود الحكم) الذي هو نفي الحكم عما عدا المخصص بالذكر ويؤسس (على عدم ظهور) سبب التخصيص و(الباعث) عليه (لنا) فإن هذا من باب بناء هذا الحكم على العدم، وهذا الحكم ثبوتي فلا يصح بناؤه على أمر عدمي -على الراجح-.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد، رقم الحديث (٢٢٠).

(٢) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، باب النهي عن استقبال القبلة واستدبارها لغائط أو بول، رقم الحديث (٤٣٣).

فإذا علمت هذا أدركت أن ما يوجبه ترك ما لا يقوم الدليل على وجوده على وجه بين هو أن لا يصار إلى القول بالمفهوم لهذا الذي اعترى القول به من الضعف.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتم مفض إلى أن يرد في قول الشارع ما هو لغو من الكلام، وهذا أمر جلي (فـ) إنه (لو انتفى الباعث) أي السبب (المخصص) أي السبب الداعي إلى تخصيص الشارع هذا الذي خصصه بالذكر، وعدم (في علم الله تعالى و)بذلك استوت الحاجة التبليغية والتشريعية (في المذكور) المخصص بالذكر (والمسكوت) عنه بحيث لا فرق بينهما في الحكم الشرعي (ولم يكن أحدهما منسيا) مذهولا عنه (فهل يجوز للنبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - (أن يخص أحدهما بالذكر) ويسكت عن الآخر؟ (فإن جوزتم) هذا في حقه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - (فـ) إن هذا ما (هو) إلا اتهام له بأنه ينطق بالهذر، و (نسبة له) يعني نسبته (إلى) التلفظ بـ (اللغو) من القول (والعبث) في الكلام (وكان) قوله هذا (كقوله) أي القائل (يجب الصوم على الطويل والأبيض فقلنا) له سائلين (وهل يجب على القصير والأسود) كذلك أو لا؟ (فقال نعم) يجب عليهما. (قلنا) وإذا كان الأمر كذلك (فلم خصصت هذا) الذي ذكرته من الطويل والأبيض بالذكر؟ فقال: فعلت ذلك (بالتشهي والتحكم) فقط، إذ لا موجب له ولا سبب له معتبر عندي سوى التشهي والتحكم فإذا قال ذلك (فـ)إنه (لا شك أنه) قد (ينسب إلى خلاف الجد) وهو الهزل (ويصلح ذلك) الذي قاله (لأن يلعب به ويضحك منه) لأنه لغو لما فيه من التخصيص الذي لا معنى له فيكون (كما يقول القائل (اليهودي إذا مات لا يبصر) فإنه مما يضحك منه إذ لا معنى لتخصيص اليهودي بهذا الحكم، فالموتى كلهم لا يبصرون بأعينهم، وبذلك (فـ) إنه (يكون ذلك) القول كله (هزؤا) والشارع الحكيم منزه عن الهزوء والعبث (فثبت بهذا) الذي ذكر (أن هذا) وهو تخصيص الحكم بمحل

التخصيص وقصره عليه (دليل) على أن ما عدا هذا الحكم بخلافه (إن لم يكن) ثم (باعث) آخر لهذا التخصيص غير ذلك.

(فإذا لم يظهر) هذا الباعث (فالأصل) هو (عدمه) وإفادة التخصيص لما ذكر من النفي، وهذا هو الصواب في هذه المسألة (أما) إلغاء مفاد التخصيص و (إسقاط دلالاته لـ) أجل (توهم) وجود (باعث على التخصيص سوى) إثبات (اختصاص الحكم به) وقصره على محله (فهو دفع للدلالة) اللفظية الظاهرة (بالتوهم) وهذا تصرف باطل مردود.

(قلنا) مجيبين عن هذا: (ما ذكرتموه) من أن تخصيص اليهودي في هذا القول لغو هو أمر (مسلم، و)هذا غير مختص به بل (هو جار في تخصيص اللقب) مع عموم الحكم له ولغيره (و)من المعلوم أن (اليهودي اسم لقب) -فيه بمصطلح الأصوليين إضافة الخاص والعام، أو بدل عام من خاص- وعلى كل فاليهودي بالمصطلح الأصولي لقب (و) بذلك (يستقبح تخصيصه) بالحكم مع مشاركة غيره له فيه (و) من المعلوم المقرر عند الجمهور أنه (لا مفهوم للقب) فالقول به ضعيف (لأن ذلك) وهو القول به (يحسم باب القياس) ويغلقه قطعا عند من يرى أنه ما جرى فيه القول بدليل الخطاب، وهو خلاف ما عليه الجمهور، فإن إسقاط الزكاة عن المعلوفة بمفهوم المخالفة المدرك من السائمة لا يمنع من إلحاقها بها بالقياس كما هو معلوم وظاهر كلام المصنف هنا أنه لا يرى ذلك.

(و) على كل فإن اللقب لا مفهوم له (وإنما أسقط مفهوم اللقب) ولم يقل به (لأنه ليس فيه) أي اللقب (دلالة من حيث اللفظ) أي لفظه، عليه (بل) مفاده (هو نطق بشيء) وهو تعيين محل الحكم (وسكوت عن شيء) آخر وهو كل ما لم ينطق به.

وإذا تقرر هذا وتبين وجهه (فــ) إنه (ينبغي أن) يورد سؤال متعلق بهذا الموضوع هنا و(يقال فيه) لم يظهر الفرق هنا بين هذا الذي خصه بالذكر وغيره (فلم سكت عن البعض ونطق) بهذا (البعض) وخصه بالذكر؟

(فنقول) جوابا عن ذلك (لا ندري) لما فعل ذلك (فإن ذلك يحتمل أن يكون) حاصلا (بسبب اختصاص الحكم) بذلك المحل المخصص بالذكر (ويحتمل أن يكون ذلك) حاصلا (بسبب آخر) كالخروج مخرج الغالب، أو موافقة السؤال أو غير ذلك من أسباب التخصيص هذا، وإذا كان هذا هو حال هذا الضرب من القول من حيث ما يعتريه من هذا الاحتمال (فــ) إنه يقضى في حقه بأنه (لا يثبت الاختصاص) به ويحصل (بمجرد احتمال ووهم) مما لا تقوم به الحجة ولا يعتبر دليلا.

هذا حال تخصيص اللقب بالذكر وما يقضى به في حقه من حيث إنه لا مفهوم له، (و)هذا الذي قرر في حق تخصيص اللقب بالذكر من حيث إنه لا مفهوم له هو كذلك الذي يقال ويقضى به في حق (تخصيص الوصف) بالذكر (بلا فرق) بينهما فكلاهما لا مفهوم له لتعارض ما تقدم ذكره من الاحتمال في حقهما بلا فرق.

(فــ) إذا أدركت هذا وتبين لك وجهه أدركت به أنا (إذاً لسنا ندرأ) وجود هذا (الدليل المدعي)، والذي نرى لا وجود له حقيقة (بل الخصم) المخالف لنا -وهو القائل بالمفهوم- هو الذي (يبنى) هذا (الدليل) المترجم عليه بالوصف ونحوه، ويؤسسه (على الوهم) فقط إذ إدراك المفهوم بمجرد التخصيص أمر بعيد (فإنه ما لم تنتف سائر البواعث) الأخرى على هذا التخصيص (لا يتعين) كون الباعث عليه هو (باعث اختصاص الحكم) بمحله.

(و)أما (تقدير انتفاء) هذه (البواعث) الأخرى وفرض عدمها فإنه أمر لا دليل يدل عليه، وبذلك فهو (وهم مجرد) ورجم بالغيب.

هذا ما يتعلق بكون الوصف كاللقب من حيث إنه لا مفهوم له.

(وأما قول القائل: اليهودي إذا مات لا يبصر فـ)هو قول مستقبح كما ذكرتم ولكن (ليس استقباحه لـ)ـأجل (التخصيص) له بالذكر (بل لأنه) يعني لأن ذكره من باب (ذكر ما هو جلي) معلوم للناس جميعا، وذكر ما هو جلي معلوم للناس لغو، وقول بلا فائدة، وكل ما كان هكذا فهو مستقبح (فإنه لو قال) قائل (الإنسان إذا مات لا يبصر أو) قال (الحيوان إذا مات لا يبصر استقبح ذلك) منه وعد لغوا (لأنه) في قوله هذا تعرض لما هو واضح في نفسه) معلوم بالضرورة العادية لا يحتاج إلى التعرض له بالقول والبيان، وبذلك فإن الشخص إذا قال قولا فيه تخصيص نظر فيه (فإن) تعرض فيه لذكر ما هو جلي معلوم استقبح وإن (تعرض) فيه (لـ)ـبيان أمر (مشكل) حسن قوله، وبناء عليه (فـ) إنه (لا يستقبح التخصيص في كل مقام) بل قد يكون مستحسنا ممدوحا، وذلك (كـ) تخصيص العبد في (قوله) أي القائل (العبد إذا واقع) أي جامع (في الحج لزمته الكفارة) أو فسد حجه (فـ) إن (هذا) التخصيص (لا يستقبح وإن شاركه) أي العبد (الحر) في ذلك لأن الحر هو أيضا إذا جامع في الحج يجرى عليه هذا الحكم.

ومثل هذا التخصيص -من حيث كونه مفيدا لمعرفة جديدة- تخصيص حركة الإنسان بالإرادة، وتخصيص هذه الإرادة بالإدراك (كقوله الإنسان لا يتحرك إلا بالإرادة) وهي تخصيص بعض الممكنات بالوجود (ولا يريد إلا بعد) حصول (الإدراك) أي إدراكه لما يريد (فـ)ـإن هذا كذلك (لا يستقبح، وإن كان سائر الحيوان) ماثل الإنسان في ذلك و(شاركه) فيه لأن هذا مما يخفى

إذ يقع الذهول عنه فيحتاج في فهمه إلى التنبيه عليه، والتنبه له هي فائدة تحصل من هذا القول المبين لحاله، ثم إن هذا الضرب من المعرفة ليست مما يتفطن له لأن مواقعه مما قد يغفل عنه، فيجهل، وبذلك يكون التنبيه عليه أمرا مفيدا.

بهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة.

(وهذا) كذلك (تمام التحقيق في) بيان (المفهوم) وبيان مسائله ومباحثه (وبه) أي بهذا التمام يتحقق (تمام النظر) ونهايته (في) هذا (الفن الثاني) من هذا القطب الثالث المعقود والموضوع في بيان كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول، (و) هذا الفن الثاني (هو اقتباس الحكم من اللفظ لا من حيث صيغته) أي لفظه (ووضعه بل من حيث فحواه وإشارته) المتقدم بيان المراد به.

(و) إذ قد تم الكلام على هذا الفن الثاني فإنه (لم يبق إلا الفن الثالث) من هذا القطب (و) هذا الفن (هو اقتباس الحكم من اللفظ) لا من حيث صيغته ولفظه ولا من حيث فحواه وإشارته بل (من حيث معناه ومعقوله و) هذا الضرب من الاقتباس هو الذي سمى (القياس) الفقهي (والقول فيه) أي في بيانه وبيان أقسامه ومسائله (طويل) لأنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة.

(و) لأجل كون الكلام فيه طويلا (نرى أن نلحق بآخر) هذا (الفن الثاني القول في) أحكام (فعل رسول الله -ﷺ- وسكوته) الذي يقتضي تقرير ما سكت عنه وأنه دليل شرعي (و)في بيان (وجه دلالته على الأحكام) الشرعية (فإنه قد يظن أنه نازل منزلة القول) وحال محله (في الدلالة) على الأحكام والإفادة لها، وسنين الحق في ذلك والصواب. (ثم بعد الفراغ منه) أي من هذا القول في الفعل النبوي (نخوض في الفن الثالث، و)فيه نورد (شرح القياس)

وتعريفه، كما نورده فيه مسائله ومباحثه وما يتعلق بذلك من أمور فرعية متعلقة بذلك كله.

وإذا تقرر هذا وبان وجهه وموجب هذا الترتيب التي قضي فيه بتقديم هذا القول في الأفعال النبوية على هذا الفن الثالث فلنصر إلى إيراد هذا القول في الأفعال قائلين:

(القول في دلالة أفعال رسول الله ﷺ وسكوته واستبشاره)

يعني هذا (القول) الذي نسوقه هنا هو في بيان حال (دلالة أفعال رسول الله ﷺ) ويدخل فيها تروكه، (و)في بيان دلالة (سكوته) عن أمر رآه أو اطلع عليه، (و)في بيان دلالة (استبشاره) وفرحه بشيء ما قولا كان أو فعلا، وما يدل عليه ذلك كله من الحكم الشرعي المعين. هذه هي ترجمة هذا القول وما تضمنه على وجه الإجمال.

(و)أما متضمنه على وجه التفصيل فإنه قد عقد (فيه) أي في بيانه وشرحه وتفصيل القول فيه (ثلاثة فصول) انطوى عليها، مفصلا فيها مضامينه الأصولية وغيرها. وهذه الفصول هي:

الفصل الأول في دلالة الفعل.

الفصل الثاني في تنبيهات متفرقة في أحكام الأفعال.

الفصل الثالث في تعارض الفعلين. هذه هي الفصول التي احتوى عليها هذا القول فلنورها قائلين:

(الفصل الأول: في دلالة الفعل)

يعني هذا هو (الفصل الأول) من هذه الفصول الثلاثة، وهذا الفصل معقود (في) بيان (دلالة الفعل) النبوي على الحكم.

(و) لكن قبل إيراد هذا الفصل (نقدم عليه مقدمة) معقودة وموضوعة (في) شأن (عصمة الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) وفي بيان أنها ثابتة لهم (فنقول) في سوق ذلك وإيراده:

اعلم أنه (لما ثبت ببرهان العقل) ودليله القطعي (صدق الأنبياء) في كل ما يخبرون به (و) ثبت كذلك (تصديق الله تعالى إياهم بـــ)ـما آتاهم من (المعجزات) كان كل ما يخالف ذلك باطلا، وعليه (فـ)ـإن (كل ما يناقض مدلول المعجزة) الذي هو أن هؤلاء الأنبياء صادقون أمناء (فهو محال عليهم) لا يجوز قيامه بهم وهذا أمر مقطوع به في حقهم (بدليل العقل) الذي يقضي باستحالة تصديق الله تعالى لهؤلاء ووسمهم بالأمانة المطلقة والطهارة مع إمكان صدور ما يناقض هذا التصديق والشهادة الإلهية.

(و) مما (يناقض مدلول المعجزة) هذا على سبيل التمثيل (جواز الكفر) على النبي، وهو ممتنع على النبي ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتد بخلافهم وهم الأزارقة الذين قالوا: إنه يجوز على الأنبياء الذنب وكل ذنب عند هؤلاء الأزارقة كفر، ومقتضى هذا تجويزهم الكفر على الأنبياء بناء على أن لازم المذهب مذهب، وكما جوزه الأزارقة جوزه الشيعة لكن بشرط التقية، والصحيح عدم جواز ذلك على النبي وهذا أمر مقطوع به. (و) كذلك جواز (الجهل) أي جهل النبي (بالله تعالى) فإنه أيضا ممتنع (و) مثله (كتمانـــ)ـه (رسالة الله) تعالى (و) جواز (الكذب) عليه (و) صدور (الخطإ والغلط) منه (فيما يبلغـــ)ـه من رسالة ربه (و) كذلك (التقصير) والإهمال (في) تحصيل

(التبليغ) تبليغ ما أنزل إليه من ربه (والجهل بتفاصيل الشرع) المشروع من الشعائر والشرائع والأحكام ونحو ذلك من كل (الذي أمر بالدعوة إليه) وإرشاد العباد إلى الأخذ به، والعلم به.

قال العضد: " أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله"[1].

هذا كله يقضي العقل بعصمة النبي منه وحفظه من التلبس به على كل حال، وهذا ما أوجبته المعجزة في حقه.

(وأما ما يرجع إلى مقارفة) أي ارتكاب (الذنب) والوقوع في المعصية (فيما يخصه) ويتعلق به وحده (ولا يتعلق بالرسالة) ولا بتبليغها (فـــ) إنه ثابت بالعقل عند المعتزلة.

وأما نحن فإنه (لا يدل على عصمتهم) أي الأنبياء (عنه عندنا) أهل السنة (دليل العقل) نفسه (بل) الذي يدل عليه هو (دليل التوقيف) -فيه إضافة الدال إلى المدلول-، وبذلك يكون معناه هو: الدليل الشرعي الذي وقفنا عليه ودلنا على حصوله ووجوده (والإجماع) الذي انعقد عليه، فكل ذلك هو الذي (قد دل على عصمتهم أيضا عن) اقتراف (الكبائر) جمع كبيرة وهو كل ذنب يدل على أن فاعلها غير مكترث بالدين (و) على عصمتهم أيضا (عما يصغّر أقدارهم) ومراتبهم (من) -بيان لـ "ما"- يعني ما يصغر أقدارهم ومراتبهم من إتيان (القاذورات كالزنا، والسرقة، واللواط) وهذا كله من الكبائر، وإنما وصف هذه بالقاذورات لاستقذار الطبع السليم والملكة الإيمانية لها، واحتقار الناس وازدرائهم من يأتيها.

---

(١) المواقف (٣/ ٤١٥)

قال العضد في هذا الشأن -وهو عصمة الأنبياء من الكبائر-: " أما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور. والأكثر على امتناعه سمعا، وقالت المعتزلة بناء على أصولهم يمتنع ذلك عقلا

وأما سهوا فجوزه الأكثرون"[(١)].

هذا ما يتعلق بأمر الكبائر في حق الأنبياء، وأما تعريفها فسيأتي.

(وأما) المعاصي (الصغائر فقد أنكرها) أي أنكر وجودها (جماعة) من الأصوليين (وقالوا) إن الذنوب كلها (كبائر) وإن الصغائر وصف نسبي، فهي صغائر بالنسبة إلى ما فوقها فقط هذا ما قاله أرباب هذا الرأي (فأوجبوا عصمتهم) أي الأنبياء (عنها) وحفظهم من الوقوع فيها وقد أورد الزركشي هذا القول فقال: ((إن الذنوب قسم واحد وهو الكبائر وهو طريقة جمع من الأصوليين منهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وجرى عليه إمام الحرمين في، "الإرشاد"، وابن فورك في كتابه "مشكل القرآن"، فقال: المعاصي عندنا كبائر، وإنما يقال لبعضها: صغيرة بالنسبة إلى ما هو أكبر منها، كما يقال: الزنا صغيرة بالنسبة إلى الكفر، والقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة إلى الزنا، وكلها كبائر. قال: ومعنى الآية إن اجتنبتم كبائر ما نهاكم عنه، -وهو الكفر بالله-، كفرت عنكم سيئاتكم التي دون الكفر، إن شئت. ثم حكى انقسام الذنوب إلى صغيرة وكبيرة عن المعتزلة وغلطهم، ولعل أصحاب هذا الوجه كرهوا تسمية معصية الله صغيرة؛ إجلالا لله وتعظيما لأمره، مع أنهم وافقوا في الجرح أنه لا يكون بمطلق المعصية))[(٢)].

هذا متضمن هذا الرأي ومحتواه.

---

(١) ن. م. ن. ص.

(٢) البحر المحيط، (٦/ ١٥٣) بتصرف بسيط.

(والصحيح) في هذا الشأن هو (أن من الذنوب صغائر وهي) الذنوب (التي تكفرها الصلوات الخمس) وصلاة الجمعة والصوم (واجتناب الكبائر كما ورد في الخبر) الذي أخرجه مسلم عن أبي هريرة بلفظ: **أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ: «الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ، وَالْجُمْعَةُ إِلَى الْجُمْعَةِ، وَرَمَضَانُ إِلَى رَمَضَانَ، مُكَفِّرَاتٌ مَا بَيْنَهُنَّ إِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ»**[(١)].

(و) كذلك (ما قررناه في كتاب التوبة من كتاب "إحياء علوم القرآن") حيث وقع التنصيص على ثبوت هذا التقسيم بين الذنوب وأنها فيها كبائر وصغائر، وإيراد الأدلة التي تدل على ذلك من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة على وجه يقرر هذا التقسيم ويبين ثبوته.

ومضيا على هذا التقسيم الذي أفاد أن الذنوب منها كبائر وصغائر قرر بعضهم أن الصغائر قد تصدر عن الأنبياء وقرر آخرون التفصيل في ذلك.

قال العضد: " وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور إلا الجبائي. وأما سهوا فهو جائز اتفاقا إلا الصغائر الخسية كسرقة حبة أو لقمة. وقال الجاحظ بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين وبه نقول"[(٢)].

هذا ما تقرر في شأن الصغائر والكبائر عند الجمهور، وما قيل في حكم صدور الصغائر عن الأنبياء.

لكن ما هي الكبيرة وبماذا تعرف، هل تعرف بالحد أو بالعد في ذلك خلف مشهور. قال الزركشي: "اختلفوا في الكبيرة، هل تعرف بالحد أو بالعد؟ على وجهين. وبالأول قال الجمهور، واختلفوا على أوجه. قيل: المعصية الموجبة

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر، رقم الحديث (٢٣٣).

(٢) المواقف (٣/ ٤١٥)

للحد، وقيل: ما لحق صاحبها وعيد شديد، وقيل: ما تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة. قاله إمام الحرمين، وقيل: ما نص الكتاب على تحريمه، أو وجب في جنسه حد، والظاهر أن كل قائل ذكر بعض أفرادها، ويجمع الكبائر جميع ذلك. والقائلون بالعد اختلفوا في أنها هل تنحصر؟ فقيل: تنحصر، واختلفوا فقيل: معينة. وقال الواحدي في "البسيط": الصحيح أنه ليس للكبائر حد يعرفه العباد، وتتميز به عن الصغائر تمييز إشارة، ولو عرف ذلك لكانت الصغائر مباحة، ولكن الله تعالى أخفى ذلك على العباد ليجتهد كل واحد في اجتناب ما نهي عنه، رجاء أن يكون مجتنبا للكبائر، ونظيره إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات، وليلة القدر في رمضان. اهـ. ثم قيل: هي سبعة، وقيل: أربعة عشر. وقال ابن عباس: هي إلى سبعين أقرب منها إلى السبع. والصحيح أنها لا تنحصر، إذ لا يؤخذ ذلك إلا من السمع ولم يرد فيه حصرها، وقد أنهاها الحافظ الذهبي في جزء صنفه إلى السبعين. ومن المنصوص عليه: القتل، والزنا واللواط، وشرب الخمر ومطلق السكر، والسرقة والغصب والقذف، والنميمة وشهادة الزور، واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم، والعقوق والفرار، ومال اليتيم وخيانة الكيل، والوزن وتقدم الصلاة وتأخيرها، والكذب على محمد -ﷺ- وضرب المسلم، وسب الصحابة وكتمان الشهادة، والرشوة والدياثة، وهي القيادة على أهله، والقيادة وهي على أجنبي، والسعاية عند السلطان، ومنع الزكاة واليأس من رحمة الله، وأمن المكر والظهار، وأكل لحم الخنزير والميتة، وفطر رمضان والغلول، والمحاربة والسحر، والربا وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونسيان القرآن بعد حفظه، وإحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها بلا سبب.

وتوقف الرافعي في "ترك الأمر" وما بعده، ونقل عن صاحب العدة جعل الغيبة من الصغائر، وهو يخالف نص الشافعي، كيف وهي أخت النميمة، وقد

روى الطبراني حديث المعذبين في قبرهما، فذكر الغيبة بدل النميمة ومنها إدمان الصغيرة. الثالث: أن الإصرار على الصغائر حكمه حكم مرتكب الكبيرة الواحدة على المشهور. وقال أبو طالب القضاعي في كتاب "تحرير المقال في موازنة الأعمال": إن الإصرار حكمه حكم ما أصر به عليه، فالإصرار على الصغيرة صغيرة. قال: وقد جرى على ألسنة الصوفية لا صغيرة مع الإصرار، وربما يروي حديثا، ولا يصح، والإصرار يكون باعتبارين: أحدهما: حكمي وهو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها، فهذا حكمه حكم من كررها فعلا، بخلاف التائب منها، فلو ذهل من ذلك ولم يعزم على شيء فهذا هو الذي تكفره الأعمال الصالحة من الوضوء والصلاة، والجمعة والصيام، كما دل عليه الأحاديث.

لكن اختلف في هذا هل شرط التكفير عدم ملابسته لشيء من الكبائر أو لا يشترط ذلك؟ على قولين، لأجل قوله -ﷺ-: «الصلاة إلى الصلاة كفارة ما بينهما ما اجتنبت الكبائر»، وحكى ابن عطية وغيره عن الجمهور الاشتراط لظاهر الحديث، واختار بعض المحققين أنه لا يشترط. قال: والشرط في الحديث بمعنى الاستثناء، والتقدير: مكفرات ما بينهن إلا الكبائر، وهذا يساعده مطلق الأحاديث المصرحة بالتكفير من غير شرط، وإن قلنا: إن المراد بالكبائر في الآية السابقة الكفر كما قال ابن فورك، فنحمل الحديث عليها، وتسقط الدلالة بها للقول الأول. والثاني: الإصرار بالفعل، ويحتاج إلى ضابط. قال ابن الرفعة: لم أظفر فيه بما يثلج الصدور، وقد عبر عنه بعضهم بالمداومة، وحينئذ هل تعتبر المداومة على نوع واحد من الصغائر أم الإكثار من الصغائر، سواء كانت من نوع واحد أو أنواع؟ ويخرج من كلام الأصحاب عنه وجهان. قال الرافعي: ويوافق الثاني قول الجمهور: من تغلب معاصيه طاعته كأن يزور الشهادة. قال: وإذا قلنا به لم يضره المداومة على نوع واحد

من الصغائر إذا غلبت الطاعات، وعلى الأول تضره. قال ابن الرفعة: وقضية كلامه أن مداومة النوع تضر على الوجهين، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأنه في ضمن حكايته قال: إن الإكثار من النوع الواحد كالإكثار من الأنواع، وحينئذ يحسن معه التفصيل. نعم، يظهر أثرها فيما إذا أتى بأنواع من الصغائر، فإن قلنا: بالأول لم يضر، وإن قلنا بالثاني ضر))[1].

وقد نظم السيوطي في "الكوكب الساطع" هذه الأقوال مختصرة، فقال:

وفي الكبيرة اضطراب إذ تحد ... فقيل ذو توعد وقيل حد
وقيل ما في جنسه حد وما ... كتابنا بنصه قد حرما
وقيل لا حد لها بل أخفيت ... وقيل كل والصغار نفيت
والمرتضى قول إمام الحرمين ... جريمة تؤذننا بغير مين
بقلة اكتراث من أتاه ... بالدين والرقة في تقواه
كالقتل والزنا وشرب الخمر ... ومطلق المسكر ثم السحر
والقذف واللواط ثم الفطر ... ويأس رحمة وأمن مكر
والغصب والسرقة والشهادة ... بالزور والرشوة والقيادة
منع زكاة ودياثة فرار ... خيانة في الكيل والوزن ظهار
نميمة كتم شهادة يمين ... فاجرة على نبينا يمين

هذا ما يتعلق ببيان الكبيرة، وأن عصمة الأنبياء من الذنوب مدرك بالتوقيف الشرعي، وليس بالدليل العقلي.

(فإن قيل لِمَ لَم تثبت عصمتهم بدليل العقل) فإن ثبوتها بالعقل أمر بين (لأنهم لو لم يعصموا) من اقتراف هذه القاذورات وقدر صدورها منهم

---

(١) البحر المحيط، (٦/ ١٥٣-١٥٦).

(لنفرت قلوب الخلق عنهم) ووقع الإعراض عنهم، ومقتضى هذا أنه يجب بالعقل عصمتهم من ذلك.

(قلنا) جوابا عن ذلك: (لا يجب عندنا عصمتهم من جميع ما ينفر) النفوس عنهم، بل قد يلحقهم شيء من ذلك -وإن كانوا معصومين عن شيء آخر منه-، (فقد كانت الحرب سجالا) بكسر السين- (بينه) -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- (وبين الكفار) فتارة ينتصر عليهم وتارة ينتصرون عليه، (وكان ذلك) الحال -وهو كون الحرب بينه وبينهم سجالا- (ينفر قلوب قوم من الإيمان) والدخول في الإسلام (و) مع ذلك (لم يعصم عنه) ولم يحفظ من عروضه له (وإن ارتاب المبطلون) وهم -هنا- الذين يقولون: لو كان هذا نبيا لانتصر على كل من عاداه، نعم هو لم يعصم من هذا (مع أنه حفظ عن) تعلم (الخط والكتابة كي لا يرتاب) أي يشك (المبطلون) المتكلمون بالباطل وهم القائلون: إن القرآن أساطير الأولين، وأنه مأخوذ من الكتب السابقة، أو استنسخه منها. قال -تعالى-: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [سورة العنكبوت آية ٤٨] وهذا كله يقتضي أنه عصم من بعض الأمور المنفرة دون بعض منها (و) هكذا فـ (قد ارتاب جماعة) من هؤلاء المبطلين (بسبب النسخ) فقد اتهم -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- بالافتراء بسببه (كما قال -تعالى-: (﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾ [سورة النحل آية ١٠١]).

قال الطبري: " يقول تعالى ذكره: وإذا نسخنا حكم آية، فأبدلنا مكانه حكم أخرى، والله أعلم بما ينزل: يقول: والله أعلم بالذي هو أصلح لخلقه فيما يبدِّل ويغير من أحكامه، قالوا: إنما أنت مفتر يقول: قال المشركون بالله، المكذبو رسوله لرسوله: إنما أنت يا محمد مفتر: أي مكذب تخرص بتقوّل

الباطل على الله، يقول الله تعالى بل أكثر هؤلاء القائلين لك يا محمد: إنما أنت مفتر جهال، بأنّ الذي تأتيهم به من عند الله ناسخه ومنسوخه، لا يعلمون حقيقة صحته"[١].

وقال الرازي: " قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: كان إذا نزلت آية فيها شدة، ثم نزلت آية ألين منها تقول كفار قريش: والله ما محمد إلا يسخر بأصحابه، اليوم يأمر بأمر وغدا ينهى عنه، وإنه لا يقول هذه الأشياء إلا من عند نفسه، فأنزل الله تعالى قوله: وإذا بدلنا آية مكان آية ومعنى التبديل، رفع الشيء مع وضع غيره مكانه. وتبديل الآية رفعها بآية أخرى غيرها، وهو نسخها بآية سواها، وقوله: والله أعلم بما ينزل اعتراض دخل في الكلام، والمعنى: والله أعلم بما ينزل من الناسخ والمنسوخ والتغليظ والتخفيف، أي هو أعلم بجميع ذلك في مصالح العباد، وهذا توبيخ للكفار على قوله: إنما أنت مفتر أي إذا كان هو أعلم بما ينزل فما بالهم ينسبون محمد ﷺ إلى الافتراء لأجل التبديل والنسخ، وقوله: بل أكثرهم لا يعلمون أي لا يعلمون حقيقة القرآن وفائدة النسخ والتبديل وأن ذلك لمصالح العباد كما أن الطبيب يأمر المريض بشربة، ثم بعد مدة ينهاه عنها، ويأمره بضد تلك الشربة"[٢].

(و)ارتابت (جماعة) أخرى (بسبب) الآيات (المتشابهات) التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى (فقالوا) وهم في ريبهم ماضون (كان) محمد (يقدر على كشف) أي إزالة (الغطاء) عن معاني ذلك كله وبيانه (لو كان نبيا) حقا، وذلك (ليتخلص الخلق) ويخرجوا (من ظلمات الجهل) التي تنشأ من هذا التشابه (و) من (الخلاف) الذي يصير إليه الناس بسبب ذلك، هذا ما فاه به هؤلاء

---

(١) تفسير الطبري (١٧/ ٢٩٧)

(٢) تفسير الرازي (٢٠/ ٢٧٠)

المبطلون، وهم غارقون في اتباع ما تشابه من الآيات (كما قال تعالى: "فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) أي المعنى المراد به.

خلاصة القول أن العصمة من المنفرات ليست واجبة في حق الأنبياء (و) ما (هذا) إلا لأن هذا الأمر -وهو العصمة من المنفرات- (ليس بشرط) في (دلالة المعجزة) التي تكون للأنبياء وتدل على صدقهم، وأنه -تعالى- مصدق لهم.

(هذا حكم الذنوب) وما انقسمت إليه، وأن الأنبياء معصومون منها على التفصيل الذي تقدم ذكره وإيراده.

وبعد إنجاز بيان هذا على وجه مفصل، فإنه ينتقل إلى موضوع آخر ملحق بهذا الذي ذكر وهو حكم النسيان والسهو:

ففي هذا المساق -مساق الحديث عن عصمة الأنبياء من هذه النقائص والرذائل- يعرض تسآل عن شأن النسيان والسهو وحكمه في حق الأنبياء، فهل ذلك مما يعرض لهم أو لا؟

في بيان هذا الحكم وما تقرر في سبيل إنجازه من مباحث نقول:

(أما النسيان) وهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله، (والسهو) وهو: الذهول والغفلة عن المعلوم الحاصل فيتنبه له بأدنى تنبيه (فـ)إنه (لا خلاف في جوازه عليهم) لكن ذلك محصور (فيما يخصهم من العبادات) التي يأتون بها، وقد حكي انعقاد الإجماع على هذا الجواز.

(و) كما انعقد الإجماع على هذا انعقد الإجماع كذلك على عصمتهم من النسيان والسهو في تبليغ الشرائع فإنه (لا خلاف في عصمتهم) عن ذلك وما في حكمه (فيما يتعلق بتبليغ الشرع والرسالة) وبيان ذلك، وهذا يدل عليه

حال الناس مع ما يصدر عن نبيهم في الأمور الشرعية (فإنهم كلفوا بتصديقه) والإيمان به (جزما) وقطعا (ولا يمكن التصديق) يعني تصديقهم له (مع تجويز الغلط) والنسيان والسهو عليه، لما يثيره ذلك من شك في ما يصدر عنه من قول وفعل كيفما كان، وهذا محال في حقه في واقع الأمر.

خلاصة القول أن هذه العوارض التي هي النسيان والسهو والخطأ أمور جائزة على الأنبياء في شأنهم المخصوص بهم دون ما له علاقة بتبليغ الشريعة وبيان الشعائر وما في حكم ذلك فإن ذلك مما نقل فيه أنه ممتنع عليهم بالإجماع وقد أورد الزركشي هذه المسألة مفصلا فيها ذكر المذاهب وبعضا مما استندت إليه فقال: "وأما النسيان: فلا امتناع في تجويز وقوعه من الأنبياء فيما لا يتعلق بالتكليف. قال ابن عطية: وكذلك ما أراد الله من نبيه نسيانه، ولم يرد أن يكتب قرآنا. وأما ما يتعلق بالتكليف، فاختلفوا فيه. قال ابن القشيري: والذي نقطع به أنه لا يمتنع وقوعه عقلا إلا أن نقول: النبي لا يقع في نسيان، ونقيم المعجزة عليه، وإذا ثبت جوازه عقلا، فالظواهر تدل على وقوعه، وقال قوم: لا يقرون عليه، بل ينبهون على قرب، وهذا لا يحصل فيه، ولا يمتنع التراخي في التقرير عليه، ولكن لا ينقرض زمانهم وهم مستمرون على النسيان، وادعى فيه الإجماع للمسلمين. قال ابن القشيري: ما أمر بتبليغه فنسي، فالحكم كما قال: فأما ما أمر به ثم نسي، فلا أبعد أن ينسى ثم لا يتذكر حتى ينقرض زمانه، وهو مستمر على النسيان، مثل أن ينسى صلاة، ثم لا يتذكرها. اهـ. وفصل ابن عطية في الكلام على النسخ بين ما لا يحفظه أحد من الصحابة، فالنبي معصوم من النسيان قبل التبليغ وبعده، فإن حفظه جاز عليه ما يجوز على البشر؛ لأنه قد بلغ وأدى الأمانة، ومنه قول أبي: حسبت أنها رفعت، فقال النبي -ﷺ-: «لم ترفع، ولكن نسيتها». وقال: ذهب الأستاذ

أبو إسحاق الإسفراييني وكثير من الأئمة إلى امتناع النسيان، وذهب القاضي إلى جوازه، وأما الإمام الرازي فادعى في بعض كتبه الإجماع على الامتناع، وحكى الخلاف في بعضها.

قال الشيخ كمال الدين بن الزملكاني: الظاهر أن ما طريقه التبليغ فيه مما يقطع بدخوله تحت دلالة المعجزة على الصدق، فهذا هو محل الإجماع، وما طريقه التبليغ والبيان للشرائع فهو محل الخلاف، فيحمل كلام الرازي على ذلك. وقد أشار إلى هذا التفصيل القاضي وإمام الحرمين وغيرهما، وحاصل الخلاف يرجع إلى أن ذلك هل هو داخل تحت دلالة المعجزة على التصديق، أم لا؟ فمن جعله داخلا فيها منعه، وقال: لو جاز تبعضت دلالة المعجزة على التصديق، ومن جعله غير داخل فيها جوزه لعدم انتقاص الدلالة. وأما القاضي عياض فحكى الإجماع على امتناع السهو والنسيان في الأقوال البلاغية، وخص الخلاف بالأفعال، وأن الأكثرين ذهبوا إلى الجواز، وأن المانعين تأولوا الأحاديث الواردة في سهو النبي -ﷺ- على أنه تعمد ذلك ليقع النسيان فيه بالفعل، وخطأهم في ذلك لتصريحه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- بالنسيان بقوله: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني»، ولأن الأفعال العمدية تبطل الصلاة والبيان كاف بالقول، فلا ضرورة إلى الفعل، وحيث قلنا بالجواز، فالشرط -بالاتفاق- أن لا يقر أحدهم عليه فيما طريقه البلاغ لما يؤدي ذلك إليه من فوات المقصود بالتشريع. واشترط الجمهور اتصالا لتنبيه بالواقعة، وميل إمام الحرمين إلى جواز التأخير. قال القاضي عياض: وأما الأقوال فلا خلاف في امتناع ذلك فيها، وفي السنن من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: «قلت: يا رسول الله، أكتب كل ما أسمع منك؟ قال: نعم. قلت: في الرضا والغضب؟ قال: نعم. فإني لا أقول إلا حقا».

قال: وتنزيه النبي -ﷺ- عن ذلك كله واجب برهانا وإجماعا كما قاله الأستاذ، وفي كلام إمام الحرمين ما يقتضي وجود خلاف فيه، وهو مؤول على ما ليس طريقه البلاغ. وقال الرازي في تفسيره: وأما ما يتعلق بالتبليغ فأجمعت الأمة على العصمة فيه من الكذب والتحريف عمدا وسهوا، ومنهم من جوزه سهوا، ولا يحسن حكاية الخلاف بعد إجماع الأمة. والصواب ما قاله القاضي عياض، وكلامه موافق لجمهور الأمة في ذلك. ثم قال القاضي: وأما ما ليس سبيله البلاغ ولا تعلق له بالوحي ولا بالأحكام، فالذي يجب اعتقاده تنزيه النبي عن أن يقع خبره في شيء من ذلك كله، بخلاف مخبره، لا عمدا ولا سهوا ولا غلطا، وأنه معصوم من ذلك كله في كل حال: رضاه وغضبه، ومزاحه؛ لاتفاق المسلمين والصحابة على تصديقه في جميع أحواله، وتلقيه بالقبول والعمل»[(١)].

هذا ما يتعلق بالنسيان وما في حكمه من سهو وخطأ في حق النبي من حيث هو. وقد تقرر في ذلك أن هذا كله لا يتطرق إلى ما يتصل بأمر تبليغ الشريعة وبيان أمر الدين.

(و)أما حكمه في اجتهاده وشأنه فيه فإنه (قد قال قوم) في ذلك: إنه (يجوز عليه الغلط فيما شرعه بالاجتهاد) وقضى به فيه و (لكن لا يقر عليه) وعلى هذا أكثر العلماء.

(و)هذا الذي ذكر من أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يقر على الخطإ إنما يتماشى (على مذهب من يقول: المصيب) إنما هو (واحد من المجتهدين) فقط، (أما من قال) أي اعتقد أن (كل مجتهد مصيب فـ) إنه (لا يتصور الخطأ عنده في اجتهاد غيره) أي النبي (فكيف) يتصور عنده الخطأ (في اجتهاده) أي النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ

---

(١) البحر المحيط، (٦/ ١٨-٢٠).

قال الزركشي في هذه الجزئية: ((إذا جوزنا له الاجتهاد فالمختار أنه لا يتطرق الخطأ إلى اجتهاده، لأنه لو جاز لوجب علينا اتباعه فيه، وهو ينافي كونه خطأ والمسألة قد نص عليها الشافعي في "الأم" فقال في كتاب الإقرار: والاجتهاد في الحكم بالظاهر، ولن يؤمر الناس أن يتبعوا إلا كتاب الله وسنة رسوله الذي عصمه الله من الخطأ وبرأه الله منه فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢﴾ [سورة الشورى آية ٥٢] فأما من رأيه خطأ وصواب فلن يؤمر أحد بإتباعه، انتهى وقال ابن فورك: هو معصوم في اجتهاده كما هو معصوم في خبره وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أصحابنا وقال الهندي إنه الحق عندنا، وممن جزم به الحليمي في "شعب الإيمان" فقال في خصائص الأنبياء: ومنها العصمة من الخطأ في الاجتهاد وخصوا بأدلاء حتى تتسع الضروب من الاستنباط فيما أوحي إليه وإذا تفاوتت العلماء من أجله في ذلك فالنبي هو الذي أعلم العلماء أولى بالارتقاء فيه، وقد قال بعضهم: أن عامة سنن الرسول ترجع إلى القرآن ومعلوم أن ذلك لا يقف عليه العلماء وإن بذلوا الجهد فيه فهو إذا يفهمه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ فهما لا يبلغه فهم غيره عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ. انتهى.

وقيل: يجوز بشرط أن لا يقر عليه وهو اختيار الشيخ أبي إسحاق في "اللمع" وحكاه ابن برهان عن أكثر أصحابنا والخطابي في أعلام الحديث عن أكثر العلماء، وجعله عذرا لعمر في الكتاب الذي أراد النبي أن يكتبه، وارتضاء الرافعي في العدد، في الكلام عن سكنى المعتدة عن الوفاة، وكذا ابن حزم في "الإحكام" قال: «كفعله بابن أم مكتوم إذ أنزلت عبس» قلت: وهو قول لا نور عليه وقول ابن الحاجب أنه المختار غير صواب ولا خلاف أنه لا يجوز التقرير عليه.

وقال الماوردي والروياني في كتاب القضاء: اختلف أصحابنا في عصمة الأنبياء من الخطأ في الاجتهاد على وجهين: أحدهما: أنهم معصومون، وهو

مقتضى الوجه القائل بأنهم لا يجتهدون إلا عن دليل ونص و (الثاني) المنع، لكن لا يقرهم الله عليه ليزول الارتياب به، وإن جاز أن يكون غيرهم من العلماء مقرا عليه، وهو مقتضى الوجه القائل بأنه يجوز أن يجتهد بالرأي من غير استدلال بنص وقالا: قال ابن أبي هريرة: نبينا - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - معصوم في الاجتهاد من الخطأ دون غيره من الأنبياء لأنه لا نبي بعده يستدرك بخلاف غيره من الأنبياء قلت: وهكذا رأيته في تعليقه " في الأقضية فحصل في عصمتهم في الاجتهاد مذاهب: (ثالثها): نبينا فقط وقال الماوردي: وهذا لا وجه له، لأن جميع الأنبياء غير مقرين على الخطأ في وقت التنفيذ، ولا يمهلون على التراخي حتى يستدركه من بعدهم قلت: وهو قول حكاه القاضي عياض، وهو أفسد الأقوال، وقيل: الخلاف في غير أمور الدنيا، أما أمور الدنيا فيجوز على الكل، لحديث التلقيح))[(١)].

وسيأتي مزيد من الكلام البياني لهذه المسألة في باب الاجتهاد.

هذا ما يتعلق بأحوال الأنبياء من حيث عصمتهم من الرذائل والنقائص والعوارض النفسية الأخرى.

فلنرجع إلى المقصود الأصلي الذي سيق القول لبيانه في هذا المقام وهو أفعال النبي -ﷺ- والأحكام التي تكون عنها.

فلنترجم على ذلك بترجمة تدل عليه ونقول:

---

(١) البحر المحيط، (٨/ ٢٥٢-٢٥٤).

أقسام الفعل النبوي وما يقتضيه كل قسم منها من حكم

نعم (رجعنا إلى) هذا (المقصود وهو) بيان أقسام (أفعاله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، وبيان الحكم الذي يؤخذ من كل قسم منها، إذ كل قسم له مفاده وما يدل عليه من حكم.

وأول هذه الأقسام هو ما يكون بيانا لفعل واجب ولكنه مجمل وهذا حكمه أنه دليل شرعي يجب علينا اتباعه فيه (فما عرف) منه -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- سواء عرف (بقوله) (انه تعاطاه) وأتى به (بيانا لـ)ـلفعل (الواجب) وصرح به (كقوله -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ-: «**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**»[1]) أخرجه البخاري وغيره (و) قوله -ﷺ-: («**خُذُوا عني مَنَاسِكَكُمْ**»[2]) أخرجه مسلم وغيره (أو) كان مما (علم بقرينة الحال أنه إمضاء) وإجراء (لحكم نازل) بشخص ما لإتيانه بسببه، وذلك (كقطع يد السارق من الكوع) طرف الزند الذي يلي أصل الإبهام (فهذا) كله (دليل) شرعي، وحكمه حكم ما يبينه (وبيان) لهذا الفعل، فصلاته -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- الصلاة الواجبة بيان لهيئة الصلاة، التي أمر بها بالنص الشرعي وكذا غيرها، ومثلها في ذلك حجه فإنه بيان لهيئته وحقيقته ولمعنى النص الوارد فيه. وهكذا قطع يد السارق على الهيئة المذكورة فإنه بيان لقوله -تعالى-: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [سورة المائدة آية ٣٨] وهذا الذي ذكره المصنف من أن هذا الفعل يكون بيانا للواجب، يشعر بأن ذلك قيد وليس كذلك بل قد يكون بيانا للواجب وغيره فالمدار في ذلك هو أن يكون بيانا لمجمل.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام، رقم الحديث (٧٢٤٦).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا، وبيان قوله ﷺ: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ»، رقم الحديث (١٢٩٧).

قال الزركشي: "وحيث ورد بيانا لمجمل، فحكمه حكم ذلك المجمل إن كان واجبا فواجب، وإن كان مندوبا فمندوب، كأفعال الحج والعمرة، وصلاة الفرض والكسوف. وقال الأستاذ أبو منصور: وهذا على القول بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، ومن أباه منع بيان المجمل بالفعل المتأخر عنه" (١).

هذا إن كان بيانا لمجمل وعلم أن الأمة مخاطبة به.

هذا هو القسم الأول.

(و) القسم الثاني هو (ما عرف أنه خاصيته) وأن الأمة لا تشاركه فيه، ومن ذلك صلاة الضحى والوتر ومشاورة أصحابه والتخيير بين نسائه، والوصال والزيادة على أربع زوجات فهذا كله مخصوص به، وبذلك (فـ) إنه (لا يكون دليلا في حق غيره) وهل يجوز الاقتداء به في ذلك؟

قال الزركشي: "وتوقف إمام الحرمين في أنه هل يمتنع التأسي به؟ وقال: ليس عندنا نقل لفظي أو معنوي في أن الصحابة كانوا يقتدون به - ﷺ - في هذا النوع، ولم يتحقق عندنا ما يقتضي ذلك، فهذا هو محل التوقف. وتابعه على ذلك ابن القشيري والمازري. وفصل الشيخ الحافظ شهاب الدين أبو شامة المقدسي في كتابه "المحقق في الأفعال" بين المباح، فليس لأحد التشبه فيه به كالزيادة على أربع، وبين الواجب فيستحب التشبه، وكذلك التنزه عن المحرم، كأكل ذي الريح الكريهة، وطلاق من تكره صحبته. قال: وهذا تفصيل حسن لمن فهم الفقه وقواعده، ولعل الإمام عنى بذلك أنه لم ينقل أن الصحابة فعلوا ذلك بمجرد الاقتداء والتأسي، بل لأدلة منفصلة. قلت: وقد ذكره الماوردي والروياني. وقسما هذا النوع إلى ما أبيح له وحظر علينا كالمناكح. وإلى ما أبيح له وكره لنا كالوصال وإلى ما وجب عليه وندب لنا كالسواك، والوتر والضحى.

---

(١) البحر المحيط، (٦/ ٢٩).

الخامس ما يفعله لانتظار الوحي: كابتداء إحرامه - ﷺ - بالحج حيث أبهمه منتظرا للوحي، فقال بعض أصحابنا: إطلاق الإحرام أفضل من تعيينه تأسيا، والصحيح خلافه. قال الإمام في "النهاية": وهذا عندي هفوة ظاهرة، فإن إبهام رسول الله - ﷺ - محمول على انتظار الوحي قطعا، فلا مساغ للاقتداء به في هذه الجهة))(١).

هذا حال هذا القسم الثاني.

(وأما) القسم الثالث فهو (ما) أي الفعل الذي (لم يقترن به بيان في) إثبات (نفي) لما قد يطلب نفيه (ولا إثبات) لما قد يطلب إثباته ولم يعلم كونه عاما له - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وللأمة بل كان ذلك أمرا مجهولا لنا ولم يظهر فيه وجه القربة (فـ)ـإنه مختلف في دلالته ومقتضاه و(الصحيح عندنا أنه لا دلالة له) يعرف منها مدلوله ومقتضاه على وجه التعيين (بل هو) من حيث ما يفيده من حكم (متردد بين) إفادة (الإباحة) وإفادة (الندب و) إفادة (الوجوب و) من حيث كونه عاما أو خاصا هو متردد أيضا (بين أن يكون مخصوصا به) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (وبين أن يشاركه غيره) من أمته (فيه) فهذه الأقسام كلها محتملة (ولا يتعين واحد من هذه الأقسام) ولا يترجح على غيره منها (إلا بدليل زائد) يقضي بذلك ويدل عليه، والذي يزيد في شأن معرفة حكم هذا الفعل غموضا هو أنه لا يحتمل كون حكمه ما ذكر فقط (بل يحتمل) إفادة (الحظر) والتحريم (أيضا عند من يجوز عليهم) أي الأنبياء اقتراف (الصغائر) من الذنوب.

(و) بناء على موجب هذه الاحتمالات وما تقتضيه وقع الخلف فيما يحمل عليه هذا الضرب من الأفعال (و) قد تجلى هذا الخلف في مذاهب:

أحدها: ما (قال) به (قوم) من الأصوليين وهو (أنه) دال (على الحظر)

---

(١) البحر المحيط، (٦/ ٢٧-٢٨).

والتحريم. وهذا القول قد أورده الآمدي والهندي قال الزركشي: ((وهو قول من جوز على الأنبياء المعاصي، وهو سوء فهم. فإن هذا القائل يقول: إن غيره يحرم عليه اتباعه فيها. لا إن وقع منه يكون حراما، كما صرح به القاضي أبو الطيب وابن القشيري، فقالا: ذهب قوم إلى أنه يحرم اتتباعه، وهذا بناء على أصلهم في الأحكام قبل ورود الشرائع، فإنهم زعموا أنها على الحظر، ولم يجعلوا فعل رسول الله - ﷺ - عاما في تثبيت حكم، فبقي الحكم على ما كان عليه في قضية العقل قبل ورود الشرائع))(١).

(و) المذهب الثاني ما قال به (قوم) آخرون من أنه دال (على الإباحة) وعلى هذا إمام الحرمين فقد قال في ذلك: ((فالمختار إذاً أن فعله لا يدل بعينه ولكن يثبت عندنا وجوب حمله على نفي الحرج فيه عن الأمة ومستند هذا الاختيار إلى علمنا بأن أصحاب رسول الله ﷺ لو اختلفوا في حظر أو إباحة فنقل الناقل في موضع اختلافهم فعلا عن المصطفى لفهموا منه أنه لا حرج على الأمة في فعله. وجاحد هذا جاهل بمسالك النقل فضلا عن المعنى واللفظ))(٢).

قال الزركشي: ((وهو الراجح عند الحنابلة. ونقله الدبوسي في "التقويم" عن أبي بكر الرازي، وقال: إنه الصحيح، واختاره الإمام في "البرهان"، وأطنب في الرد على الأولين، ونقل عن مالك. قال القرطبي: وليس معروفا عند أصحابه))(٣).

(و) المذهب الثالث ما (قالـ)ـه (قوم) من أنه دال (على الندب). قال الزركشي: ((وهو قول أكثر الحنفية والمعتزلة، ونقله القاضي وابن الصباغ، وسليم عن الصيرفي والقفال الكبير. فأما النقل عن القفال فصحيح، فقد رأيته

(١) البحر المحيط، (٦/ ٣٥).

(٢) البرهان، (١/ ١٨٥).

(٣) البحر المحيط، (٦/ ٣٣).

في كتابه، وعبارته لا تدل على الوجوب في حق الأمة إلا بدليل، ولنا أسوة به، وهو غير مخصوص به حتى يوقف على الخصوص»[1].

ثم قال: «ونسبه القاضي أبو بكر لأصحاب الشافعي. وقال ابن القشيري: في كلام الشافعي ما يدل عليه. وقال الماوردي والروياني: إنه قول الأكثرين، وأطنب أبو شامة في نصرته»[2].

وقال الشوكاني: «هو الحق؛ لأن فعله ﷺ وإن لم يظهر فيه قصد القربة فهو لا بد أن يكون لقربة، وأقل ما يتقرب به هو المندوب، ولا دليل يدل على زيادة على الندب، فوجب القول به ولا يجوز القول بأنه يفيد الإباحة فإن إباحة الشيء بمعنى اسواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به. فالقول بها إهمال للفعل الصادر منه ﷺ، فهو تفريط كما أن حمل فعله المجرد على الوجوب إفراط الحق بين المقصر والغالي»[3].

(و) المذهب الرابع هو ما (قال)ـه (قوم) وهو أنه دال (على الوجوب إن كان) مما قد يعد (في العبادات و)أما (إن كان) مما يعد (في العادات فـ) إنه دال (على الندب و) من ثم (يستحب التأسي) أي الاقتداء (به) فيه.

وظاهر هذا الذي ذكره المصنف -هنا- من أن هذا الفعل قد يكون من العبادات مع قوله إنه قد قال قوم إنه على الحظر مشكل، إذ كيف يمكن أن يكون فعلا عباديا ويكون محظورا، فالذي يتماشى معه كونه محظورا هو كونه فعلا لا يظهر فيه أنه قربة، وهذا الذي فرضنا فيه الكلام بقرينة هذا الحكم -الحظر- الذي ذهب إليه من ذهب إليه ممن بين حالهم.

---

(١) البحر المحيط، (٦/ ٣٣).

(٢) البحر المحيط، (٦/ ٣٣).

(٣) إرشاد الفحول، (ص: ٧٧).

نعم نقل عن قوم أن هذا الضرب - وهو ما ليس قربة - هو نفسه يحمل على الوجوب على اضطراب في بعض هذا النقل. قال الزركشي: "ففيه مذاهب: أحدها: أنه واجب في حقنا وحقه ما لم يمنع مانع، ونسبوه لابن سريج. قال إمام الحرمين: وهو زلل في النقل عنه، وهو أجل قدرا من ذلك. وحكاه ابن الصباغ وغيره عن الإصطخري، وابن خيران، وابن أبي هريرة، والطبري، وأكثر متأخري أصحابنا، كما قاله الأستاذ أبو منصور، وقال سليم: إنه ظاهر مذهب الشافعي، ونصره ابن السمعاني في "القواطع"، وقال: إنه الأشبه بمذهب الشافعي. لكنه لم يتكلم إلا فيما ظهر فيه قصد القربة، واختاره أبو الحسين بن القطان ونصر أدلته.

قال: وأخذوه من قول الشافعي في الرد على أهل العراق في سنن النبي ﷺ وأوامره: أجمعنا أن الأمر يختص به الظاهر، فهو إذا انفرد بنفسه أولى أن يكون واجبا، واختاره الإمام فخر الدين في "المعالم". ومن هذا الباب جلوسه بين الخطبتين يوم الجمعة، وليس فيه إلا فعله -عليه السلام-. ورأى الشافعي فساد الصلاة بتركه، والقول بوجوب التأسي في حقنا هو الصحيح عن مالك. قاله القاضي أبو بكر وابن خويز منداد، واختاره، وقال عبد الوهاب: إنه اللائق بأصولهم. قال القرافي: وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية، وفروع المذهب مبنية عليه. ونقله القاضي أبو بكر عن أكثر أهل العراق، منهم الكرخي وغيره. ثم قال القاضي: واختلف القائلون بالوجوب على طريقين، فذهب بعضهم إلى أنا ندرك الوجوب بالعقل، وذهب بعضهم إلى أنا ندركه بالسمع، وهو الذي أورده ابن السمعاني. وقال إلكيا الطبري: الصحيح أنه لا أقيس من حيث العقل؛ لأنه لا دلالة فيه، والمخالف يسلم ذلك، ولكنه يقول: دليل السمع دل عليه، فيرجع النزاع إلى دليل السمع،

إذن لا متعلق لهم، والألفاظ دلت على التأسي به، وتهديد تارك التأسي به والإتباع له»[1].

وقال الجويني في هذا: «فأما فعله المرسل الذي لا يظهر وقوعه منه على قصد القربة فقد ذهب طوائف من حشوية الفقهاء إلى أنه محمول على الوجوب كالذي سبق في القرب وقد عزى ذلك إلى ابن سريج بعض النقلة وهذا زلل وقدر الرجل عن هذا أجل ومذهب الوجوب وإن لاح بطلانه في القرب فهو على حال يصلح أن يكون معتقدا لمعتقد من حيث إنه يقول هو إمام الخليقة في الطاعة فإذا لم يظهر انتفاء الوجوب بنى الأمر على الوجوب أخذا بالأحوط فأما التزام هذا المذهب في كل فعل يصدر منه وإن لم يظهر كونه قربة فبعيد جدا»[2].

هذه هي صورة هذا المذهب.

وهو مع القول بالحظر المذكور مشكل -كما تقدم ذكره- لكن يمكن رفع هذا الإشكال والتعارض بإجراء قاعدة كون الأفعال كلها -وإن كانت صادرة من النبي، وظهر فيها وجه القربة- باقية على الحظر حتى يرد الدليل على خلاف ذلك، وما دام هذا الدليل لم يرد فإنه يقضى على كل فعل كيفما كان بالحظر، وقرينة احتمال كون فعل ما قربة لا يرفع جريان حكم هذا الأصل عليه بالإضافة للأمة.

هذا ما بدا أنه وجه يرفع به هذا الإشكال.

(و) على كل فإن (هذه) الأقوال -المذاهب- التي صير إليها في الحكم على هذا الضرب من الفعل ما هي عندنا إلا (تحكمات) أي أحكام متكلفة

---

(١) البحر المحيط، (٦/ ٣١-٣٣).

(٢) البرهان، (١/ ١٨٥).

فهي لم تقم على دليل ولا برهان (لأن الفعل لا صيغة له) دالة على إفادة الحكم واقتضائه (وهذه الاحتمالات) التي قيل بأنه يدل عليها هذا الفعل احتمالات (متعارضة) بعضها يعارض بعضا على التساوي فلا مرجح لأحد منها على ما سواه منها، وهذا يدل على سقوط ذلك كله وكونه باطلا (ونحن) لبيان ثبوت هذا البطلان وتحققه (نفرد كل واحد) من هذه المذاهب والاحتمالات (بالإبطال) له، والنقض.

ونبدأ بمذهب من قال: إنه دال على الحظر فنقول (أما إبطال الحمل) أي حمل هذا الفعل (على) أنه دال على (الحظر) والتحريم (فـ)ـموجبه والقاضي به (هو أن) مضمون (هذا) القول ما هو إلا (خيال) صدر مـ(ـمن رأى) واعتقد في حكم (الأفعال قبل ورود الشرع) والبعثة النبوية أنها (على الحظر) و(قال) صاحب هذا القول في توجيه هذا الذي هو عليه من رأي في هذا الشأن: (وهذا الفعل) المجرد من البيان ومن الاختصاص (لم يرد فيه شرع) أي حكم شرعي (و) بذلك فإنه لا يعلم حكمه من جهة الشرع، ثم إنه (لا يتعين بنفسه) لحكم شرعي معين، فهو غير متعين (لإباحة ولا لوجوب) وعليه (فـ) إنه (يبقى على ما كان) عليه (قبل) ورود (الشرع) وهو الحظر.

نعم هذا متمسك من قال بهذا الرأي في حق هذا الفعل (فلقد صدق في) قضائه بـ(إبقاء الحكم) حكم هذا الفعل (على ما كان) عليه (و) لكنه (أخطأ في قوله بأن الأحكام) كلها (قبل) ورود (الشرع) والبعثة النبوية (على الحظر) والتحريم، وقد تقدم ذكر هذا القول وذكر من قال به (وقد أبطلنا ذلك) وبينا فساده في أول هذا الكتاب في مجرى الكلام على الأحكام. هذا هو الوجه الأول الذي يبطل به هذا القول.

(و)الوجه الثاني هو أنه (يعارضه قول من قال: إنها) أي هذه الأفعال دالة على (الإباحة) وقاضية بها (و)هذا القول (هو أقرب) إلى أن يكون مقبولا (من الحظر) لأن الأصل في الأشياء قبل البعثة هو الإباحة. هذا هو الوجه الثاني.

(ثم) يرد من بعده الوجه الثالث وهو أنه (يلزم منه) أي من هذا القول بالحظر (تناقض) وهذا التناقض (هو أن يأتي) النبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- (بفعلين متضادين) كالمشي وتركه، والجلوس وتركه (في وقتين) مختلفين (فيؤدي ذلك إلى أن يحرم الشيء وضده) لأن كليهما فعل، وكلاهما مفروض أنه موجود قبل الشرع والبعثة بمعنى أن كل ما فعله الرسول -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- ونقل مطلقا إذا كان محظورا في حقنا لزمنا أن نقول إذا فعل فعلا مرة وترك مثله ثانيا فإنه يحرم علينا الفعل والترك جميعا عند صدورهما منه مع استحالة خلونا منهما، (و) هذا التكليف (هو تكليف بالمحال) وهو باطل.

هذا ما يتعلق بإبطال القول بالحظر هذا.

(أما إبطال) القول بـ(الإباحة) الشرعية وهو المذهب الثاني في هذه المسألة (فـ) موجبه القاضي به (هو) أن هذا الحكم -الإباحة- هنا لم يعين من قال به المراد به فـ(إنه إن أراد به) هذا القائل (أنه) -الضمير للشأن- قد (أطلق لنا) أي أذن لنا فعل (مثل ذلك) الفعل لأنه- عَلَيْهِ السَّلَامُ- فعله (فـ) هذا القول ما (هو) إلا (تحكم) أي تكلف حكم وقول به بلا دليل ولا برهان إذ (لا يدل عليه) دليل يثبت بالـ(سمع) وهو الدليل النصي (ولا) دليل ثابت بالـ(عقل) لأن فعله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- لا يكون إذنا في مثله لا عقلا ولا سمعا، إذا لم تتقدم مواضعة على نصب ذلك الفعل علما على الإذن ثم نقول: الإباحة ترجع إلى إذن الله تعالى مع نفي اللوم والأجر في الفعل والترك، وفعل رسول الله -ﷺ- لا يدل على ذلك.

هذا إذا أراد بالإباحة ما ذكر.

(و)أما (إن أراد به) أن ما فعله رسول الله -ﷺ- مباح لنا بناء على (أن الأصل في الأفعال) قبل الشرع هو (نفي الحرج) وعليه (فـ) إنه (يبقى) هذا الفعل (على ما كان) عليه (قبل الشرع فهو) أي هذا القول (حق) وصواب (و) مقتضى ذلك أنه (قد كان) هذا الفعل (كذلك) وهو أنه مباح (قبل فعله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، فإذا كان ذلك هو الواقع (فـ) إنه (لا دلالة إذن لفعله) -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- هذا على إفادة هذا الحكم. كما لا دلالة فيه على غيره من الأحكام الأخرى.

هذا هو ما يكون به إبطال هذا القول الذي هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

(أما إبطال) المذهب الثالث في هذه المسألة وهو (الحمل) لهذا الفعل (على الندب) والقول به (فإنه) يتحقق بكشف الغطاء عن أن هذا القول ما هو إلا (تحكم) أي تكلف حكم وقول به بلا حجة ولا برهان فإن فعل النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ المتبع لا ينتصب علما في الندب على مثله عقلا، إذ يجوز في العقل تخصصه بما يحرم على غيره كما يجوز تقدير الفعل منه مباحا وهو مباح لغيره، كما يجوز تقدير صدوره منه واجبا أيضا و(إذا) كان (لم يحمل على الوجوب لاحتمال كونه ندبا فـ)ـإنه (لا يحمل) كذلك (على الندب لا احتمال كونه واجبا بل) لا يحمل عليه (لاحتمال كونه مباحا) أيضا. قال إمام الحرمين في التلخيص: "فإذا تقابلت هذه الجائزات في العقل وليس في فعل الرسول ﷺ ما ينبئ عن تبيين جهة من هذه الجهات، فلا يرتضي أحد واحدة منها إلا ويقابل بسائر الجهات فتتساقط الأقوال عند تعارضها، فهذا لو ادعوه عقلا، وإن ادعوه سمعا فتخصيص الندب في قضية لا وجه له، وإن من أفعال

رسول الله -ﷺ- ما يجب اتباعه فيه، ومنه ما يباح الإقدام على مثله من غير ندب، فتخصيص الندب لا وجه له لا عقلا ولا سمعا)[1]. هذا ما يرد به هذا المذهب.

(وقد) اعتصم أرباب هذا القول الذي هو الحمل على الندب و(تمسكوا بشبهتين) اثنتين:

(الشبهة الأولى) منهما هي (أن فعله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- يحتمل) أن يكون حكمه هو (الوجوب و) يحتمل كذلك أن يكون هو (الندب) وبذلك يكون الندب متيقنا لأنه أدنى مراتب هذا الحكم و(أقل درجاته) وعليه (فـ)ـإنه (يحمل عليه) ويصار إلى القول به في حقه. هذه هي صورة هذه الشبهة الأولى ومتضمنها.

فإن تمسك بها متمسك وادعى أنها دليل (قلنا) في إبطالها وبيان فسادها: إن الندب ليس هو أدنى الدرجات التي قد يكون عليها حكم هذا الفعل (بل الإباحة) هي (أقل درجاته) ومراتبه فإذا اعتبر الأقل في ذلك هو الأرجح -كما زعموا- فإن الإباحة هي الأرجح، ولكن ذلك كله باطل (ثم) نقول تقريرا لثبوت هذا الإبطال: (إنما يصح ما ذكروه) من الترتيب بين الوجوب والندب بحيث إذا أزيل الأعلى بقي الذي بعده (لو كان الندب داخلا في الوجوب) فصار مما يتكون منه (و) بذلك (يكون الوجوب ندبا وزيادة و) الندب (ليس كذلك) فهو ليس داخلا في الوجوب كما أن الوجوب ليس ندبا وزيادة. وبذلك فإن لفظ (ليس) هذا يحتمل أن يكون اسمه هو "الندب" كما يحتمل أن يكون اسمه هو "الوجوب" فكلاهما تقديره صحيح. وعلى كل فإن الندب ليس داخلا في الوجوب كما أن الوجوب ليس ندبا وزيادة، وهذا بيّن واضح

(١) التلخيص، (ص: ٢٤٧).

(إذ يدخل جواز الترك في حد الندب) لأنه لا يعاقب على تركه (دون حد الوجوب) فإنه لا يدخل فيه. إذ لو دخل فيه لكان مطويا على التناقض الذاتي لأنه سيجتمع فيه حرمة الترك، وجواز الترك. وهذا محال، فعلم أن الندب ليس متضمنا في الوجوب.

(و) إذا ما صير إلى طلب ما هو المختار في هذا الشأن -القول بالندب- (فـ) إن (أقرب ما قيل فيه) هو (الحمل على الندب لاسيما في العبادات) لما ورد من طلب اتباعه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- فيها. هذا هو ما يظهر في حق العبادة في هذا الشأن.

و(أما) ما يظهر (في) شأن (العادات) كالهيئات والأحوال والمعاملات (فـ)ـهو أن الراجح فيها هو أنه (لا أقل من حمله) أي هذا الفعل (على الإباحة) ونفي الحرج (لا بمجرد الفعل) فإن الفعل لا صيغة له يدل بها على الأحكام، وبهذا فإن ذلك كله لم يؤخذ من دلالة هذا الفعل (ولكنـ)ـه مأخوذ من جهة فعل الصحابة إذ (نعلم أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كانوا يعتقدون في كل فعل له) عَلَيْهِ السَّلَامُ (أنه جائز) شرعا (ويستدلون به) أي بفعله هذا (على) ثبوت (الجواز) له (ويدل) معتقدهم هذا (على) أنهم يعتقدون (نفي) جواز (الصغائر عنه فكانوا) لذلك (يتبركون بالاقتداء به في العادات) كهيئة أكله ونومه ولبسه ونحو ذلك قال إمام الحرمين: "ثبت عندنا أن صحب رسول الله ﷺ كانوا يتحرون لأنفسهم في القربات ما يصح عندهم من فعل رسول الله ﷺ وكانوا إذا اختلفوا في قربة فروى لهم صادق موثوق به عن المصطفى ﷺ فعلا كانوا يبتدرونه ابتدارهم أقواله ولا ينكر هذا منصف فالوجه أن نقول إن رددنا إلى الفعل ومقتضاه أو إلى مدلول المعجزة فإنهما يفضيان إلى الوقف كما قال الواقفية ولكن تأكد عندنا من عمل أصحاب رسول الله ﷺ التأسي به في

كيفية أفعاله في قربة فليحمل هذا على الإجماع ولا يقطع به في مقتضى العقل والمعجزة وكل ذلك فيما ظهر وقوعه على قصد القربة من الرسول ﷺ))[1].

هذا ما أورده إمام الحرمين و(لكن هذا) الذي يصدر من الصحابة في الاقتداء به (أيضا ليس بـ) دليل (قاطع) على دلالة هذا الفعل على ما ذكر (إذ يحتمل أن يكون استدلالهم بذلك) الفعل على ما ذكر من هذا الحكم قد حصل (مع) وجود (قرائن) أخرى محتفة به (حسمت) وقطعت (بقية الاحتمالات) الأخرى التي قد يدل عليها هذا الفعل ودفعتها عن مرتبة الاعتبار.

(و) نحن ليس (كلامنا) في هذا الضرب من الأفعال وهي الأفعال المرجحة فيما ذكر بهذه القرائن، وإنما (كلامنا في مجرد الأفعال) -فيه إضافة الصفة للموصوف- أي الأفعال المجردة وهي -هنا- التي بـ(دون قرينة) تصحبها.

(و)في هذا السياق نذكر أنه (لا شك في أن ابن عمر لما رآه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (مستقبل بيت المقدس) وهو في حال (قضاء الحاجة استدل به على كونه) أي هذا الفعل (مباحا) لكل مسلم (إذا كان) قاضيا حاجته وهو (في بناء) لا في فلاة -مثلا-. هذا ما اعتقده ابن عمر في شأن هذا الفعل (ولم يعتقد أنه ينبغي) أي يجب (أن يقتدى به فيه) وإنما لم يعتقد ذلك (لأنه) لم يظهره وإنما (خلا بنفسه) في الإتيان به وهو ما يقتضي أنه أخفاه عن غيره (فلم يكن يقصد إظهاره) للناس (ليعلم بـــ) هذه (القرينة) -الإظهار- لو أتى بها (أن قصده الدعاء) أي الطلب والنداء (إلى الاقتداء به) في ذلك. وعلى هذا السنن -وهو فهم الإباحة- يمضي الصحابة في حمل هذا الضرب من الفعل (فتبين من هذا) الحمل (أنهم اعتقدوا أن ما فعله) -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- (مباح) لهم فعله كما هو مباح له (وهذا) من وجه آخر (يدل على أنهم لم يجوزوا عليه) -ﷺ- الوقوع

---

(١) البرهان، (١/ ١٨٥).

في المعاصي (الصغائر و) كما يدل هذا على ما ذكر يدل كذلك على (أنهم لم يعتقدوا الاقتداء) به -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- (في كل فعل (بل) اعتقدوا الاقتداء به في (ما) أي الفعل الذي تقترن به قرينة تدل على إرادته) وقصده (البيان) لأمر شرعي (بـ)ذلك (الفعل).

هذا ما ذكره المصنف في رد هذه الشبهة، والظاهر أن هذا قد أخذه من قول إمام الحرمين السابق ذكره لكن المصنف كلامه في الفعل الذي لم يظهر فيه أنه قربة بقرينة سوق قول قوم فيه بالحظر. وأما كلام إمام الحرمين فإنه فيما يظهر أنه قربة. فهل المصنف لا يرى الفرق بين الموضعين، حتى أنه يستدل بكلام الأصوليين الوارد فيما هو قربة؟

الظاهر هو هذا، ويعضده أنه لم يفرق في كلامه هنا بين الفعل الذي ظاهره أنه قربة والفعل الذي بخلاف ذلك هذا محتمل، وبذلك فالحظر يكون فيما قد يكون قربة بناء على أنه -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- غير معصوم من الصغائر، وهو ما قد يؤخذ من قوله هنا.

وعلى كل فهذه هي الشبهة الأولى -هنا- وهذا ما ردت به هذه الشبهة وأبطلت به.

(الشبهة الثانية) لأرباب هذا المذهب هي ما تخيلوه في (التمسك) يعني في تمسكهم (بقوله -تعالى-: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [سورة الأحزاب آية ٢١]) من حيث إنه دال على الندب بدلالة "اللام" في قوله تعالى "لكم" (فـ) ـقد (أخبر) سبحانه في هذه الآية بذلك وهو (أن لنا التأسي به، و)إنما علم هذا الحكم من هذه الآية لأنه (لم يقل) سبحانه فيها (عليكم التأسي به) وبناء على هذا (فـ) إن هذا الفعل (يحمل على الندب لا على الوجوب) ويعضد هذا وصف هذا التأسي بالحسن مما يدل على أنه ليس بواجب.

هذه هي صورة هذه الشبهة فإن تمسك بها متمسك واتخذها حجة.

(قلنا) في إبطالها وردها: إن هذه (الآية حجة عليكم) لا لكم (لأن التأسي به) إنما يتحقق إذا حصل (في إيقاع الفعل الذي أوقعه) وأتى به (على الوجه الذي أوقعه) به من حيث الهيئة والحكم معا (فما أوقعه) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (واجبا أو مباحا إذا أوقعناه على وجه الندب) أي نويناه ندبا فإنا لم نوقعه على حقيقته إذ (لم نكن مقتدين به) فيه لوجود التخالف في حكم ذلك الفعل وهذا يدفع التأسي به (كما أنه إذا قصد) بفعله امتثال (الندب) والإتيان به مندوبا (فأوقعناه) نحن بقصدنا (واجبا) أو مباحا (خالفنا التأسي) به والاقتداء.

وعلى وجه الجملة التأسي لا يتحقق إلا بالموافقة الشاملة للفعل والحكم (فلا سبيل إلى التأسي به) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في فعل ما (قبل معرفة قصده) ونيته به (ولا يعرف قصده إلا بقوله) بحيث يقول -مثلا- نويت أو قصدت بهذا الفعل أداء ما وجب علي أو ما ندبت إليه (أو بقرينة) تدل على ذلك، كالمواظبة على ذلك الفعل، أو تحري فعله في وقت ما مما يدل على أنه مما وجب، ونحو ذلك مما يستدل به على معرفة حكم هذا الفعل.

وهذا كله يدل على أن التأسي به -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- لا يتحقق بحمل فعله المطلق على الندب (ثم نقول) عاضدين هذا الذي ذكر (إذا انقسمت أفعاله) القربية -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- (إلى) الفعل (الواجب و)الفعل (الندب) أي المندوب، وهذا الانقسام هو ما حصل بالفعل (لم يكن من يحمل الكل) أي كل أفعاله (على الوجوب متأسيا) به، (و) كذلك (من يجعل الكل) أي كل أفعاله -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- (أيضا ندبا) فإنه (لا يكون متأسيا) به -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- فالواجب على المكلف أن لا يأتي إلا ما يدري حكمه الشرعي، فذاك مما يجري عليه أهل

العلم فإنهم لا يأتون الفعل إلا بعد علمهم بحكمه (بل كان النبي -ﷺ-) نفسه (لا يفعل ما لا يدري) حكمه، بل كان ينتظر بيان حكمه حتى يعلمه، وفي هذا المساق قد انتظر الوحي في شأن أحكام أفعال حتى أتاه مبينا له ذلك، وعلى وجه الجملة (فـ) إن (من فعل ما لا يدري) حكمه الشرعي (على أي وجه فعله) سواء فعله على وجه الوجوب أو الندب أو غيرهما (لم يكن متأسيا) ووجه ذلك بين بما تقدم إيراده فلا حاجة إلى إطالة الكلام في هذا الموضوع.

هذا منتهى القول في رد هذه الشبهة، وبه ينتهي الكلام في رد ما ساقه هؤلاء القائلون بأن هذا الفعل النبوي يقتضي الندب -هنا- حجة لهم.

وإذ قد نجز ذلك فلننتقل الآن إلى إيراد الرد على أرباب الوجوب في هذه المسألة فنقول:

(أما إبطال الحمل) لهذا الضرب من الفعل (على الوجوب فـ) إنه يتحقق بأن يقال (إن ذلك) الذي ذهبتم إليه يا أرباب القول بالوجوب في هذا الفعل حكم (لا يعرف) ثبوته (بضرورة عقل) -فيه إضافة الموصوف للصفة- والأصل هو بضرورة عقلية (و)كما لا يعرف بذلك (لا) يعرف أيضا بـ(ـنظر) في أدلة تقضي به (ولا بدليل قاطع) يفيد الجزم فيما يكون عنه من حكم في ذلك، وبناء على هذا (فـ) إن هذا القول ما (هو) إلا (تحكم) أي تكلف حكم والمصير إليه بلا دليل ولا برهان (لأن فعله) المجرد المطلق عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حكمه (متردد بين) أن يكون هو (الوجوب، و) أن يكون هو (الندب، وعند من لم يوجب عصمته من الصغائر يحتمل) مع ما ذكر أن يكون هو (الحظر) أيضا، وإذا تقرر هذا بشهادة الواقع (فلم يتحكم بالحمل) لهذا الفعل (على الوجوب) مع ظهور بطلانه بما ذكر.

نعم إن أرباب هذا المذهب -وهم القائلون بالوجوب هنا- قد احتجوا على هذا الذي ذهبوا إليه من هذا القول واستدلوا عليه، (و)في هذا الشأن (لهم شبه) يسوقونها أدلة على ذلك وهي خمس شبه:

(الشبهة الأولى) منها هي (قولهم لا بد) بمقتضى أنه نبي مرسل (من وصف فعله) عَلَيْهِ السَّلَامُ على كل حال (بأنه حق وصواب ومصلحة) شرعية (ولولاه) أي ولولا أن هذا الفعل كذلك (لما أقدم) ﷺ (عليه ولا تعبد به من ربه.

هذه هي صورة هذه الشبهة ومضمونها وهي باطلة فإن تمسك بها متمسك وجعلها دليلا (قلنا) في ردها وإبطالها: (جملة ذلك) الذي ذكرتموه (مسلم وصحيح (لكن في حقه عَلَيْهِ السَّلَامُ خاصة) فكل ما يأتي به حق وصواب ومصلحة (ليخرج به عن كونه) فعلا (محظورا) محرما. وهذا ليس الكلام فيه (وإنما الكلام في حقنا) نحن (و) من المعلوم أنه (ليس يلزم) من كون فعله حقا (الحكم بأن ما كان في حقه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (حقا وصوابا ومصلحة) ساويناه فيه فـ(ـكان في حقنا كذلك) حقا وصوابا بلا فرق (بل) قد يكون التخالف في ذلك إذ (لعله) أي فعلا ما (مصلحة بالإضافة إلى صفة النبوة أو) بالإضافة إلى (صفة) أخرى (هو يختص بها) وينفرد بها مميزا بها عن غيره من الناس وهذا أمر ثابت في حقه عَلَيْهِ السَّلَامُ (ولذلك خالفنا) عَلَيْهِ السَّلَامُ فيما تفرد به من الخصائص وهي (جملة من الجائزات) التي منها: إباحة الوصال، ودخول مكة بلا إحرام، وبقتال، وأن يزوج المرأة من نفسه، ويزوج من شاء، وأن يزوج بلفظ الهبة، وأن يتزوج بزائد على أربع نسوة، وبلا مهر وولي وشهود، وبإحرام، وبلا قسم بين الزوجات، وأن يحكم لنفسه وولده، وألّا يورث.

(والواجبات) التي منها: وجوب الضحى، والأضحى، والتهجد، والوتر بحضر، والسواك، وتخيير نسائه فيه، وإجابة المصلي، والمشاورة، وقضاء دين الميت المعسر، وإثبات عمله، ومصابرة العدو الكثير، وتغيير المنكر.

(والمحظورات) التي منها: حرمة الصدقة عليه وعلى آله، وأكله كل ما له رائحة كريهة كثوم وبصل، وأكله متكئا، وإمساك كارهته في عصمته، وتبدل أزواجه، ومدخولته لغيره، ونزع لأمته حتى يقاتل، والمن ليستكثر وخائنة الأعين، والحكم بينه وبين محاربه، ورفع الصوت عليه، وندائه من وراء الحجرة وباسمه.

والاختلاف في بعض الأحكام لم يكن بين النبي -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- وغيره فقط، (بل) قد (اختلف) الناس بعضهم عن بعض في بعض (الأحكام) بحسب اختلاف أحوالهم؛ وذلك كاختلاف حكم الشخص (المقيم و) الشخص (المسافر) في الصلوات؛ فالأول يتم، والثاني يقصر، وعلى هذا السبيل اختلفت (الحائض و) المرأة (الطاهر) من الحيض (في الصلوات) فالأولى تحرم عليها وتسقط عنها، والثانية تجب عليها، كما يختلفان في شأن الصوم وما هذا إلا لأن ذلك مصلحة في حق الطاهر دون الحائض قال إمام الحرمين في التلخيص: ((إن الصلاة مصلحة في حق الطاهر، مفسدة في حق الحائض، ولو تتبعنا تفاوت الأفعال في حق المكلفين من الأحرار والعبيد لطال، وفي التنبيه عليها غنية.

ثم نقول: لو كان العبد يتمثل أوامر سيده، ويتجنب مخالفته، فليس من شرط تحقيق موافقة ومحاشاة مخالفته أن يفعل كل ما يفعله سيده، فبطل ما قالوه وتبين أن إظهار الخلاف إنما يتحقق في الأوامر دون الأفعال))[١].

---

(١) التلخيص، (ص: ٢٤٨).

وإذا كان هذا الاختلاف متقررا بين أفراد هذه الأمة أنفسهم (فلم يمتنع اختلاف النبي -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- والأمة) مع ما ثبت له -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- من المزايا والخصائص التي استبدّ بها عن غيره من الناس تفضيلا له بها عنهم، وتكليفا له بها.

هذا هو الجواب عن هذه الشبهة الأولى.

(الشبهة الثانية) هي قولهم (إنه -ﷺ- نبي وتعظيم النبي واجب، والتأسي به تعظيم)، إذ لا شك أن النبوة من الرتب العلية والأوصاف السنية، ولا يخفى أن متابعة العظيم في أفعاله من أتم الأمور في تعظيمه وإجلاله، وأن عدم متابعته في أفعاله بأن صلى وهم جلوس، أو قام يطوف وهم يتسامرون، من أعظم الأمور في إسقاط حرمته والإخلال بعظمته، وهو حرام ممتنع.

هذا متضمن هذه الشبهة، فإن طلب منا ردها (قلنا) في ذلك: إن (تعظيم الملك) لا يكون بالإتيان بمثل ما يفعله وإنما يكون (في الانقياد) والخضوع (له في) امتثال (ما يأمر) به (وينهى) عنه (لا في التربع) في جلوسه (إذا تربع ولا في الجلوس على السرير إذا جلس عليه) بل ربما يكون تعاطي الشخص الأدنى لما يسوّيه بالشخص الأعلى في فعله حطا وخفضا من منزلة ذلك الأعلى وقدره وغضا من منصبه، ولهذا يقبح من العبد الجلوس على سرير سيده في مرتبته والركوب على مركبه، ولو فعل ذلك استحق اللوم والتوبيخ، ثم لو كانت متابعة النبي في أفعاله موجبة لتعظيمه، وترك المتابعة موجبة لإهانته لوجبت متابعته عندما يترك بعض ما تعبدنا به من العبادات ولم يعلم سبب هذا الترك وهو خلاف الإجماع وهكذا كل ما يكون الاقتداء به فيه غير مشروع (فلو نذر الرسول -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- أشياء لم يكن تعظيمه في أن ننذرها) ونقتدي به في ذلك (و) كذلك (لو طلق أو باع أو اشترى) ونحو ذلك (لم يكن تعظيمه في التشبه به) لأن ذلك كله من الأمور العادية التي تتعلق بالأحوال الخاصة بالناس

فتعرض لهم بذلك، وليس في الاتباع فيها أي تعظيم أو تشريف، فتخلص من ذلك كله أن الاتباع والاقتداء على وجه الإطلاق لم يكن دليلا على تعظيم وتشريف المتبع المقتدى به، وإنما يتحقق التشريف والتعظيم باتباعه فيما يكون ذلك مشروعا فيه.

هذا ما أجيب به عن هذه الشبهة الثانية.

(الشبهة الثالثة) هي أن أفعاله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ كأقواله في الحجية وإفادة الأحكام وتبليغ الأحكام الشرعية، وبناء على هذا يتقرر أنه (لو لم) يطلب أن (يتابع في أفعاله لجاز أن لا يتابع في أقواله) إذ لا فصل بينهما ولا فرق (وذلك) الترك وعدم الاتباع له (تصغير لقدره، وتنفير للقلوب) قلوب الناس (عنه) لما في مخالفته من الإيهام بأنه لا يستحق أن يقتدى به.

هذا متضمن هذه الشبهة، فإن اعتبرها أحد دليلا رددنا قوله هذا وأبطلنا هذه الشبهة فـ(قلنا) في إبطالها:

(هذا) الذي تضمنته هذه الشبهة ما هو إلا (هذيان) وهذر (فإن) التسوية بين القول والفعل النبويين في شأن الاتباع والاقتداء باطل لأن وقوع (المخالفة) له -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- (في القول) أي قوله (عصيان له) ثم إن في هذا تسببا إلى رد قضية المعجزة وإفصاح برد النبوة ووظيفة الرسول (و)عمله الذي يجب عليه بها؛ إذ (هو مبعوث للتبليغ) لما أنزل إليه من ربه وإنما اصطفاه الله تعالى لذلك (حتى يطاع في أقاويله) أوامر كانت أو نواهي وأما أفعاله فإنها لا يجري عليها هذا الحكم فاختلف قوله وفعله في هذا الشأن (لأن قوله) باعتبار أنه طلب (متعد إلى غيره) لأنه مخاطب به (و) أما (فعله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، فهو (قاصر عليه) لا يتعداه إلى غيره إذ ليس فيه من حيث هو دلالة على ذلك ثم إن المعجزة لا تدل على اتباعه في جميع أفعاله إذ المعجزة لا تدل إلا على

الصدق فيما له مدلول وهو القول، بخلاف الفعل فإنه لا صيغة له يدل بها على حكم معين. (وأما التنفير) الذي ادعي أنه يترتب على ترك اتباعه في فعله (فقد بينا انه لا التفات إليه) إذ هو أمر غير معتبر شرعا وقد سبق بيان ذلك وبيان مستنده (و) يعضد هذا كله أنه (لو كان ترك التشبه به تصغيرا له) وغضا من منصبه، وحطا من منزلته (لكان تركنا للوصال) في الصوم -وهو إدامة الإمساك بالليل والنهار- (و) كذا (تركنا نكاح) أي تزوج (تسع) نسوة (بل تركنا دعوى النبوة) وادعاء قيامها بنا (تصغيرا) له وحطا من منزلته ومنصبه.

وهذا مقطوع ببطلانه (فاستبان) وظهر بلا ريب (أن هذه) الدعاوى الذي ركبت منها هذه الشبهة ما هي إلا (خيالات) وأوهام (وأن التحقيق) هو (أن) هذا (الفعل المتردد) بين أن يكون مباحا ومندوبا وواجبا عند من لا يجوز وقوع المعصية منه -ﷺ- وهذا كله مع الحظر عند من يجوز عليه ذلك، وعلى كل فهو متردد بين هذه المعاني (كما أن اللفظ المشترك كالقرء) الدال الطهر والحض (والجون) الدال على الأبيض والأسود هو لفظ (متردد) بين ما هو مشترك فيه من هذا المعنى الذي ذكر، وبناء على ذلك (فـ) إنه (لا يجوز حمله) أي الفعل المذكور (على أحد) هذه (الوجوه إلا بدليل زائد) يقضي بذلك ويدل عليه، كاللفظ المشترك فإنه لا يجوز حمله على أحد معنييه أو معانيه إلا بدليل.

هذا ما أجيب به عن هذه الشبهة الثالثة.

(الشبهة الرابعة) هي ما خالل نفوسهم من جهة (تمسكهم) واعتصامهم (بآي من الكتاب) العزيز (كقوله -تعالى-: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [سورة الأنعام آية ١٥٥]) ووجه دلالته على ذلك بين فهو سبحانه أمر باتباعه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، واتباعه يتحقق بامتثال أمره والإتيان بمثل فعله بلا فرق (و) إنما قلنا بهذا إذ ظاهر هذا الأمر هو (انه يعم الأقوال والأفعال) ثم إن الأمر محمول على الوجوب إذ ذلك هو

الأصل فيه. (وكقوله-تعالى-: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [سورة النور آية ٦٣]) فقد حذر سبحانه من مخالفة أمره، والتحذير دليل الوجوب، واسم الأمر يطلق على الفعل -كما سبق ذكر ذلك- والأصل في الإطلاق الحقيقة، وغايته أن يكون مشتركا بينه وبين القول المخصوص، والاسم المشترك من قبيل الأسماء العامة، إذا ظهرت دلالته على العموم وبذلك كان لفظ الأمر هذا متناولا للفعل أيضا.

(و) كـ (قوله -تعالى-: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [سورة الحشر آية ٧]) وفعله -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- من جملة ما يأتي به، فكان الأخذ به واجبا (وأمثاله) أي أمثال ما ذكر من هذه الآيات ومن ذلك قوله -تعالى-: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ﴾ [سورة الأحزاب آية ٢١] فإن هذا زجر في طي أمر تقديره من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فله فيه أسوة حسنة ومن لم يتأس به فلا يكون مؤمنا بالله ولا باليوم الآخر، وهذا دليل الوجوب للتأسي به في الفعل، ومنه أيضا قوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾ [سورة آل عمران آية ٣١] ومحبة الله واجبة، والآية دلت على أن متابعة النبي -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- لازمة لمحبة الله الواجبة ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم وهو -هنا- ممتنع. ومنه كذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [سورة النور آية ٥٤] فقد أمر الله تعالى بطاعة الرسول، والأمر ظاهر في الوجوب، ومن أتى بمثل فعل الغير على قصد إعظامه فهو مطيع له. وقوله -تعالى-: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [سورة الأحزاب آية ٣٧] وهذا يدل على أن فعله تشريع وواجب الاتباع، وإلا كان تزويجه مزيلا عن المؤمنين الحرج في أزواج أدعيائهم.

هذا مضمون هذه الشبهة وما ركبت منه.

(و) نحن نقول في ردها وإبطالها: إن(جميع ذلك) الذي دلت عليه هذه الآيات (يرجع الى) وجوب (قبول أقواله) عليه الصلاه والسلام (وغايته) التي دل عليها اذا قلنا بعمومه هي (ان يعم الأقوال والأفعال و)من المعلوم أن (تخصيص العموم ممكن) بل هو الغالب فيه بالفعل (ولذلك لم يجب على المرأة الحائض و) الشخص (المريض موافقته) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ فيما خصوا به من الأحكام (مع أنهم مأمورون بـ)ـوجوب (الاتباع) له (و)بـ(الطاعة) طاعته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

هذا مارد به المصنف هذه الشبهة. وقد رد الآمدي ذلك كله وأجاب عنه على وجه تفصيلي فقال: أما عن الآية الأولى، فلا نسلم أن قوله: " فاتبعوه " يدل على الوجوب وإن سلمنا ذلك ولكن قوله: " فاتبعوه " صريح في اتباع شخص النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وهو غير مراد، فلا بد من إضمار المتابعة في أقواله وأفعاله.

والإضمار على خلاف الأصل فتمتنع الزيادة فيه من غير حاجة، وقد أمكن دفع الضرورة بإضمار أحد الأمرين، وليس إضمار المتابعة في الفعل أولى من القول، بل إضمار المتابعة في القول أولى لكونه متفقا عليه ومختلفا في الفعل.

كيف وأن المتابعة في الفعل إنما يتحقق وجوبها، أن لو علم كون الفعل المتبع واجبا، وإلا فبتقدير أن يكون غير واجب، فمتابعة ما ليس بواجب لا تكون واجبة ولم يتحقق كون فعله واجبا فلا تكون متابعته واجبة.

وعن الآية الثانية، أن يقال اسم الأمر وإن أطلق على الفعل والقول المخصوص لكنه يجب اعتقاد كونه حقيقة في أمر مشترك بينهما، وهو الشأن والصفة نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما على خلاف الأصل، وعند ذلك فلفظ الأمر المحذر من مخالفته يكون مطلقا ، والمطلق إذا عمل به في صورة فقد خرج عن كونه حجة ضرورة توفية العمل بدلالته.

وقد عمل به في القول المخصوص، فلا يبقى حجة في الفعل، سلمنا أنه غير متواطئ ولكنه مجمع على كونه حقيقة في القول المخصوص، ومختلف

في الفعل، فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه أولى. أو سلمنا أنه حقيقة في الفعل، لكنه يكون مشتركا وعند ذلك إن قيل بأن اللفظ المشترك يمتنع حمله على جميع مدلولاته فليس حمله على التحذير من مخالفة الأمر بمعنى الفعل أولى من القول، وإن قيل بحمل اللفظ المشترك على جميع محامله، فالتحذير عن مخالفة الأمر يتوقف على كون المحذر منه واجبا لاستحالة التحذير من ترك ما ليس واجبا.

وعند ذلك فالقول بالتحذير من مخالفة الفعل يستدعي وجوب ذلك الفعل، ووجوبه إذا كان لا يعرف إلا من التحذير كان دورا.

كيف وإنه قد تقدم في الآية ذكر دعاء الرسول بقوله: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾، والمراد بالدعاء إنما هو القول، فكان الأمر المذكور بعده عائدا إلى قوله.

ثم قد أمكن عود الضمير في أمره إلى الله تعالى إذ هو أقرب مذكور حيث قال بعد ذكر الرسول: ﴿قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا﴾، فكان عوده إليه أولى.

وعن الآية الثالثة بمنع دلالة الأمر على الوجوب وإن سلمنا ذلك، ولكن إنما يكون أخذ ما أتانا به واجبا إذا كان ما أتى به واجبا.

وأما إذا لم يكن واجبا فأخذه لا يكون واجبا، فإن القول بوجوب فعل لا يكون واجبا تناقض في اللفظ والمعنى.

وعند ذلك فتتوقف دلالة الآية على الوجوب على كون الفعل المأتي به واجبا، ووجوبه إذا توقف على دلالة الآية على وجوبه كان دورا.

كيف وإن في الآية ما يدل على أن المراد بوجوب أخذه إنما هو الأمر

بمعنى القول حيث إنه قابله بالنهي بقوله: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ ، والنهي لا يكون إلا بالقول، وكذلك الأمر المقابل له.

وعن الآية الرابعة من وجهين: الوجه الأول أنا نقول: المراد بالتأسي به في فعله أن نستخير لأنفسنا ما استخاره لنفسه، وأن لا نعترض عليه فيما يفعله، أو معنى آخر:

الأول: مسلم ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون ما استخاره لنفسه واجبا حتى يكون ما نستخيره نحن لأنفسنا واجبا.

والثاني: ممنوع.

الوجه الثاني: أن المراد بالتأسي به في فعله أن نوقع الفعل على الوجه الذي أوقعه هو عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ حتى إنه لو صلى واجبا وصلينا متنفلين أو بالعكس، فإن ذلك لا يكون تأسيا به، ولم يثبت كون ما فعله واجبا حتى يكون ما نفعله نحن واجبا.

وعلى هذين الجوابين يخرج الجواب عن الآية الخامسة.

وعن الآية السادسة، أن المراد من الطاعة إنما هو امتثال أمره ومتابعته في فعله على الوجه الذي فعله إن كان واجبا فواجبا، وإن كان ندبا فندبا.

ونحن نقول به، ولم يثبت أن ما فعله واجب حتى تكون متابعتنا له فيه واجبة.

وعن الآية السابعة أن غايتها الدلالة على أن حكم أمته مساو لحكمه في الوجوب والندب والإباحة ولا يلزم من ذلك أن يكون كل ما فعله واجبا ليكون فعلنا له واجبا"[١].

منتهى القول في هذا الجواب.

---

(١) الإحكام، ١/ ٢٥٦، إلى: ٢٦٠.

(الشبهة الخامسة وهي) أبين هذه الشبه و(أظهرها) وهذه الشبهة هي ما توهموه في (تمسكهم بفعل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) من أنه دليل على هذا الذي ادعوه (و) هذا الذي تمسكوا به من جهة الفعل الصحابي هذا (هو أنهم) أي الصحابة (واصلوا الصيام لما واصله عَلَيْهِ السَّلَامُ) فقد روي أن أبا هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: نهى رسول الله ﷺ عن الوصال، فقال رجل من المسلمين: فإنك يا رسول الله تواصل، قال رسول الله ﷺ: «وأيكم مثلي؟ إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني» فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوما، ثم يوما، ثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخر الهلال لزدتكم» كالمنكل لهم حين أبوا أن ينتهوا".

فقرهم على ما فهموا من مشاركتهم له في الحكم، واعتذر بعذر يختص به، وهو "أنه ليس كهيئتهم".

(و) كذلك (خلعوا نعالهم في الصلاة لما خلعه) عَلَيْهِ السَّلَامُ فقد روي عن أبي سعيد الخدري قال: بينما رسول الله ﷺ يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه، فوضعهما عن يساره، فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال: "ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟" قالوا: رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا، فقال رسول الله ﷺ: "إن جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ أتاني فأخبرني أن فيهما قذرا" وقال: "إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر، فإن رأى في نعليه قذرا أو أذى فليمسحه وليصل فيهما"(١).

وهكذا فهم الصحابة وجوب المتابعة له في فعله، والنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أقرهم على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بذلك.

(وأمرهم عام الحديبية بالتحلل) من الإحرام (بالحلق) لرؤوسهم (فتوقفوا) عن فعل ما أمرهم به (فشكا) -عَلَيْهِ السَّلَامُ- هذا الأمر (إلى أم سلمة. فقالت:

---

(١) أبو داود (٦٥٠)، وأحمد (١١٨٧٧)، وابن خزيمة (٧٨٦).

اخرج إليهم فاذبح) هديك (واحلق) رأسك (ففعل) عَلَيْهِ السَّلَامُ ذلك (فذبحوا) هديهم (وحلقوا) رؤوسهم (مسارعين) مبادرين لذلك. وفي هذا الشأن قد روى البخاري في قصة الحديبية الطويلة عن المسور بن مخرمة، ومروان: " قال رسول الله ﷺ لأصحابه: «قوموا فانحروا ثم احلقوا»، قال: فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله، أتحب ذلك، اخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة، حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه، ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا، فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما"(١).

(و) من ذلك أيضا (أنه خلع خاتمه) وقال والله لا ألبسه أبدا (فخلعوا) خواتمهم. فقد روى البخاري: " أن رسول الله صلى الله عليه و سلم اصطنع خاتما من ذهب وكان يلبسه فيجعل فصه في باطن كفه فصنع الناس خواتيم ثم إنه جلس على المنبر فنزعه فقال: " إني كنت ألبس هذا الخاتم وأجعل فصه من داخل"، فرمى به ثم قال: " والله لا ألبسه أبدا". فنبذ الناس خواتيمهم"(٢).

(و)كما تمسك هؤلاء بهذه الأخبار تمسكوا أيضا (بأن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان يقبل الحجر) الأسود (ويقول إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ﷺ يقبلك ما قبلتك) وهذا الخبر أخرجه البخاري.

(و)كذلك استدلوا (بأنه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (قال في جواب من سأل أم سلمة عن) حكم (قبلة الصائم فقال: ألا أخبرتيه أني أقبل وانا صائم) كما رواه مالك

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، والمصالحة مع أهل الحروب وكتابة الشروط، رقم: ٢٧٣١.

(٢) صحيح البخاري، ٦٢٧٥، ٥٥٣٨

بلفظ: " أن رجلا قبل امرأته وهو صائم، في رمضان. فوجد من ذلك وجدا شديدا. فأرسل امرأته تسأل له عن ذلك. فدخلت على أم سلمة، زوج النبي ﷺ. فذكرت ذلك لها. فأخبرتها أم سلمة: أن رسول الله ﷺ يقبل وهو صائم. فرجعت، فأخبرت زوجها ذلك. فزاده ذلك شرا. وقال: لسنا مثل رسول الله ﷺ. الله يحل لرسوله ما شاء. ثم رجعت امرأته إلى أم سلمة. فوجدت عندها رسول الله. فقال رسول الله ﷺ: «ما لهذه المرأة؟» فأخبرته أم سلمة. فقال: « ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك؟». فقالت: قد أخبرتها، فذهبت إلى زوجها، فأخبرته. فزاده ذلك شرا. وقال: لسنا مثل رسول الله يحل الله لرسوله ما شاء فغضب رسول الله، وقال: «والله إني لأتقاكم لله، وأعلمكم بحدوده».

ومقتضى هذا أنه -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- متبع في أفعاله ولو لم يكن متبعا فيها لما كان لذلك الذي ذكر كله معنى.

(و)في هذا السياق (كذلك) ورد أن (الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بأجمعهم اختلفوا في) حكم (الغسل من التقاء الختانين) أي الفرجين والمراد بذلك الإيلاج بلا إنزال (فقالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: " فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا"، فرجعوا) أي الصحابة (إلى ذلك) وأخذو به. وهذا الخبر أخرجه الترمذي والنسائي بلفظ: " عن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، فعلته أنا ورسول الله، فاغتسلنا".

ولولا أن فعله متبع لما ساغ للصحابة ذلك الأخذ والاتباع. وكان كل هذا شائعا بين الصحابة من غير نكير يصدر منهم لذلك.

هذا هو متضمن هذه الشبهة (والجواب) عنه (يحصل) من (أوجه) ثلاثة:

(الأول) منها هو (أن هذه) الأخبار (أخبار آحاد و)هي ظنية، فلا يثبت بها

هذا الأصل -وهو أن الفعل النبوي المجرد يفيد الوجوب - فـ(كما لا يثبت) كون (القياس) أصلا (و) كذا كون ((خبر الواحد)) أصلا (إلا بدليل قاطع) يفيد العلم (فكذلك هذا) وهو كون هذا الفعل حجة، وإنما لم يثبت إلا بدليل قاطع (لأنه أصل من الأصول) التي قد تبنى عليها الفروع، والأصول لا تبنى الا على الأدلة القطعية وإن كان ذلك من جهة العمل بها؛ إذ لا تشترط القطعية في دلالتها.

هذا هو الوجه الأول من هذا الجواب.

الوجه (الثاني) هو أن هذا الذي ذكر لا حجة فيه فـ(إنهم) أي الصحابة (لم يتبعوه ﷺ في جميع أفعاله و)كل (عاداته) وانما كانوا يتبعونه في بعضها فقط، وإذا كان الأمر كذلك (فكيف صار اتباعهم للبعض) -اللام بمعنى في- أي في البعض منها (دليلا) على هذا الذي ادعى من الوجوب (ولم تصر مخالفتهم له (في البعض) الآخر (دليل جواز المخالفة) له، فإذا كان ذاك الاتباع دليلا، فإن هذا -وهو ما ذكر من هذه المخالفة- أيضا دليل ما دام تصرف الصحابة في ذلك أمرا معتبرا.

هذا هو الوجه الثاني من هذا الجواب.

الوجه (الثالث) منه (وهو التحقيق) الذي هو إقامة الحكم والقول على الحقائق والقضاء بموجبها، وهذا الوجه هو (أن أكثر هذه الأخبار تتعلق) بالأفعال التي يجب الاتباع للرسول - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فيها؛ لونها واجبة؛ إذ تتعلق هذه الأخبار (بالصلاة والحج والصوم والوضوء وقد كان - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بين لهم أن شرعه) أي ما شُرع له في ذلك (وشرعهم) أي ما شرع لهم فيه (سواء) فلا فرق بينه وبينهم فيه ، وهذا البيان ورد عن النبي ﷺ- نفسه (فـ)ـفي شأن الصلاة قال عَلَيْهِ السَّلَامُ (صلوا كما رأيتموني أصلي) متفق عليه. وفي شأن الحج قال (خذو عني مناسككم) أخرجه مسلم وغيره.

وبذلك فإنه يجاب عن خبر الحج هذا بجوابين:

الأول: أن فعله وقع بيانا لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «خذوا عني مناسككم» ولا نزاع في وجوب اتباع فعله إذا ورد بيانا لخطاب سابق، بل هو أبلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل: لكون الفعل ينبئ عن المقصود عيانا، بخلاف القول فإنه لا يدل عليه عيانا.

الثاني: أن وجوب التحلل وقع مستفادا من أمر النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لهم بذلك غير أنهم كانوا يرتقبون إنجاز ما وعدهم الله به من الفتح والظهور على قريش في تلك السنة، وأن ينسخ الله عنهم الأمر بالتحلل وأداء ما كانوا فيه من الحج"[1].

(و) هكذا على سنن ما مضى في شأن الصلاة والحج (علمهم الوضوء) بفعله (وقال هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي) أخرجه أحمد عن ابن عمر عن النبي ﷺ، بلفظ: «من توضأ واحدة فتلك وظيفة الوضوء التي لا بد منها، ومن توضأ اثنتين فله كفلان، ومن توضأ ثلاثا فذلك وضوئي، ووضوء الأنبياء قبلي»[2]. وهذا الخبر ضعفه الحافظ في الفتح.

(وأما) متابعتهم له في (الوصول) واقتداؤهم به فيه فإنه قد يجاب عنه بجوابين أحدهما:

أن الوصال للنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لم يكن واجبا عليه، بل غايته انه كان مباحا له، ووجوب المتابعة في ما أصله غير واجب ممتنع ، وظنهم إنما كان جواز مشاركته في إباحة الوصال .

ثانيهما: أن ذلك كان منهم بموجب قرينة أمره عَلَيْهِ السَّلَامُ- لهم بالصوم

---

(١) الإحكام للآمدي، (١/ ١٨٣)

(٢) مسند أحمد، رقم: ٥٧٣٥.

(فإنهم ظنوا) واعتقدوا -(لما أمرهم بالصوم) وبين لهم بنص القرآن وبقوله البياني لذلك وجوبه (واشتغل معهم به- أنه قصد بفعله) هذا الذي هو الوصال (امتثال) هذا (الواجب) والإتيان به على الوجه الذي وقع الأمر الإلهي به (وبيانه) أي بيان حقيقته الشرعية وقد أخطئوا في ذلك (ف)لما رأى عَلَيْهِ السَّلَامُ هذا الحال الذي هم عليه (رد عليهم ظنهم) هذا (وأنكر عليهم) هذه (الموافقة) له في هذا الفعل الذي هو الوصال.

(و)هذا الذي قيل في شأن الوصال هذا هو (كذلك) الذي ينبغي قوله (في حكم قبلة الصائم) فإنه (ربما كان) قد (بين) عَلَيْهِ السَّلَامُ (لهم مساواة الحكم) -فيه إضافة المظروف للظرف- ، أي المساواة في الحكم الذي تقرر (في المفطرات) والمبطلات للصوم، وأنه لا فرق بينه وبينهم فيها (وأن شرعه) أي ما شرع له فيها هو (شرعهم) أي ما شرع لهم فيها أيضا بلا فرق.

(و)هذا الحكم هو (كذلك) الذي تقرر (في) شأن (الأحداث) والنواقض للوضوء فإنه (كان قد عرفهم وعلمهم مساواة الحكم) المتقرر فيها شرعا، يعني مساواة حكمه لحكمهم (فيها، ففهموا) ذلك وأدركوه بهذا البيان القولي الذي هو التعريف والتعليم لذلك (لا بمجرد حكاية الفعل) النبوي في ذلك والقول بأنه فيه على هذا الحال أو ذاك.

هذا هو الحق في هذا الأمر إذ (كيف يقال) إن الفعل هنا هو الحجة والدليل (وقد نقل) وروى أنه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- قال: (إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل) أخرجه ابن ماجه.

وأخرجه الترمذي والنسائي في الكبرى بلفظ: «إذا جاوز الختان وجب الغسل».

هـذا هـو مأخـذ هـذا الحكـم على وجـه التعيين، أمـا سؤال عمـر لعائشة -رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا- فهـو إنمـا كان من أجـل أن يعلـم عمـر أن فعـل النبـي -ﷺ- هـو موافق لأمره هذا أو لا؟

(وأمـا خلـع الخاتـم) ونزعه (فهو) فعـل (مباح) فليس لبس الخاتم واجبا (فلمـا خلعـ)ـه (عَلَيْهِٱلسَّلَامُ) خلعـوه هم أيضا اذ (أحبو موافقته) والتأسـي به فقط (لا) أن ذلـك قـد حصـل منهم (لا عتقادهم وجوب ذلـك) الفعل -وهو الخلع للخاتم- وأن ذلك فرض (عليهم، أو) كان ذلك قد حصل منهم إذ (توهموا أنه لما ساواهم في سنة التختم) وماثلهم في حكمه (فـ)ـإنه كذلك (يساويهم في سنة الخلع) والنزع له فاعتقدوا لذلك أنه يطلب منهم هذا الخلع.

هذا ما يتعلق بخلع الخاتم هذا.

وأما خلع الصحابة النعل لما خلعه -عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ- فإنه يجاب عنه من وجهين:

الأول: أن ذلـك لا يـدل علـى أنهـم فعلـوا ذلك بجهـة الوجوب، بـل لعلهم رأوا متابعته في خلع النعل مبالغة في موافقته، والذي يدل على أن الخلع بطريق المتابعـة لـه لـم يكـن واجبا إنكاره عليهـم ذلك وقوله: " «لـم خلعتـم نعالكم» "، ولو كانت متابعته في فعله واجبة على الإطلاق لما أنكر ذلك.

الوجـه الثاني: أنـه وإن ظنـوا وجوب المتابعـة، لكن لا من الفعـل، بل لقيام دليل أوجب عليهم ذلك وبيانه من وجهين:

الأول: أنه عَلَيْهِٱلسَّلَامُ كان قد قال لهم " «صلوا كما رأيتموني أصلي» " ففهموا أن صلاتـه بيـان لصلاتهم، فلما رأوه قد خلع نعله تابعوه فيه لظنهـم أن ذلك من هيئات الصلاة.

الثاني: أنهم كانوا مأمورين بأخذ زينتهم عند كل مسجد بقوله تعالى: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾، فلما رأوه قد خلع نعله ظنوا وجوبه وأنه لا يترك الأمر المسنون المأمور إلا لواجب.، ونحن لا ننكر وجوب المتابعة عند قيام الدليل"[1].

هذا شأن هذا الخلع والجواب عنه.

وأما تقبيل عمر الحجر الأسود فهو لم يستفده من فعله - عَلَيْهِ السَّلَامُ - المجرد وإنما كان مستفيدا له من فعله المبين لقوله: " خذوا عني مناسككم". هذا هو مأخذ هذا الاتباع ثم كيف يستدل بهذا على الوجوب وتقبيل الحجر الأسود نفسه غير واجب على النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ولا على غيره بل غايته أن فعل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ هذا يدل على ترجيح فعله على تركه من غير وجوب، وذلك مما لا ننكره، ولا ننكر مشاركة الأمة له في ذلك.

هذا ما أجيب به عن هذه الأخبار وما بين به أنها ليست أدلة على وجوب اتباع النبي - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - في أفعاله المجردة.

(فإن قيل:) هذا الذي أجيب به عن هذه الأخبار كله معارض بأن (الأصل) المتقرر بوجوب اتباعه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - هو (أن ما ثبت في حقه) فكان شرعا له يشمله وأمته بلا فرق وبذلك فهو (عام) له ولهم (إلا ما استثنى) فصار مخصوصا به - عَلَيْهِ السَّلَامُ -.

(قلنا) جوابا عن ذلك: (لا) نسلم أن الأصل في هذا الشأن هو ما ذكر من هذا العموم (بل الأصل) هو (أن ما ثبت في حقه) وخص بالخطاب به (فهو خاص) به لغة ووضعا فلا يعمم من ذلك (إلا ما عممه) ببيان أنه عام وشامل للأمة أيضا، ففعله - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وإن كان حقا وصوابا بالنسبة إليه فلا يلزم أن

---

(١) الأمدي الاحكام / ١/ ٢٦٠

يكون حقا وصوابا بالنسبة لأمته، إلا أن يكون فعله مما يوجب مشاركتهم له في ذلك الفعل».

(فإن قيل)) تخصيص النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بالأحكام نادر وقليل و(التعميم) للأحكام الشرعية وكونها شاملة للنبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وللأمة (أكثر) وأغلب مما أفرد به النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وإذا كان هذا التعميم والشمول هو الأكثر (فلينزل عليه) أي على هذا الفعل المجرد الذي هو محل النزاع هنا، فإن الحكم للغالب كما هو مقرر عند أهل الشرع.

(قلنا) في الجواب عن ذلك (ولم يجب التنزيل) لهذا الفعل (على الأكثر) والغالب (و)في هذه الشريعة ما يدل على وجوب المصير إلى خلاف ذلك ومن ذلك أنه (إذا اشتبهت أخت) من نسب أو رضاع (بعشر أجنبيات فـ)ـإن (الأكثر) من تلك النسوة (حلال) فالعشر منهن حلال (و)مع ذلك (لا يجوز الأخذ به) بل يقضى على جميعهن بالتحريم ثم كيف يصار إلى ترجيح الأكثر والغالب عند التعارض في حكم فعل ما، وكل فعل عرض فإنه يطلب حكمه مستقلا. هذا ما عليه المسلمون على الدوام، ولو اعتبر الحكم الغالب في الأفعال هو المحكم لألحقت أحكام شرعية بعضها ببعض بمقتضى ذلك من غير طلب معرفة أحكامها من الأدلة المخصوصة بها، وهذا باطل. هذا مما يرد به على طلب التغليب في هذا المقام.

(و)من ذلك الذي يرد به على ذلك أيضا أن (المباحات أكثر من المندوبات فلتلحق المندوبات بها) أي بالمباحات لأنها الأكثر من حيث (أفرادها والمندوبات أكثر من الواجبات فلتلحق بها) أي بالمندوبات لأنها الأكثر من حيث أفرادها (بل ربما قال القائل) بناء على هذا المعيار (المحظورات أكثر من الواجبات فلتنزل عليها) ولتلحق بها، فيكون الكل محظورا.

هذا ما أجاب به المصنف عن هذا السؤال الاعتراضي إلا أن هذه الأمثلة التي ذكرها -وهي المباحات و المندوبات والواجبات والمحظورات- لا وجه لذكرها هنا، لأن الكلام في الفعل المجهول حكمه وتردد بين أن يكون حكمه الوجوب و أن يكون غيره من الأحكام الأخرى، أو تردد بين التعميم والتخصيص، أما ما عرف حكمه فإنه لا كلام فيه، كيف يساق في مجرى نقض العمل بهذه القاعدة - الغالب يقدم على النادر - وهو لا علاقة له بها؛ إذ ليس من أفرادها حتى يساق للنقض هنا.

هذا منتهى القول في هذا الفصل.

(الفصل الثاني في تنبيهات متفرقة في أحكام الأفعال)

أي هذا هو (الفصل الثاني) من القول في الأفعال النبوية وتقريراته، وهذا الفصل معقود (في) إيراد (تنبيهات متفرقة في أحكام) هذه (الأفعال) من حيث كونها محمولات عليها، ومن حيث كونها ثمرات لها.

هذا هو متضمن هذا الفصل على وجه الجملة من هذه التنبيهات فلنوردها على وجه التفصيل قائلين:

التنبية (الأولى) في بيان السبيل الذي على المجتهد أن يتبعه من أجل استنباط الحكم الشرعي من الفعل النبوي وما الذي يجب عليه أن يبحث عنه، فإذا تقرر هذا فليصدّر هذا البيان بسؤال يكون مفتوحا له وهو: (إن قال قائل إذا نقل الينا فعله - عليه الصلاه والسلام - فما الذي يجب) شرعا (على المجتهد أن يبحث عنه) في حق هذا الفعل ومضمونه (وما الذي يستحب له) في ذلك؟ وما الذي يجيب به إذا طلب منه الجواب عن هذا السؤال؟

(قلنا) له مجيبين على سؤاله هذا: اعلم أنه (لا يجب) عليه (إلا أمر واحد وهو) التنقيب عن حال هذا الفعل و(البحث عنه هل ورد بيانا لخطاب) شرعي (عام) للنبي - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - ولأمته (أو) ورد (تنفيذا) وإعمالا (لحكم لازم عام) للنبي - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - وللأمة (كذلك) فإذا الفي الفعل بهذا الحال فثبت عنده أنه بيان لخطاب عام أو تنفيذ لحكم لازم عام (ف)ـإنه (يجب علينا اتباعه) والاقتداء بالنبي - ﷺ - فيه هذا إن الفاه بهذا الحال (و)أما إن وجد أنه (ليس كذلك ف)ـإنه لا يجب علينا اتباعه فيه بل (يكون) مخصوصا به - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - و(قاصرا عليه) حكمه وفعله.

هذا ما يتعلق بحكم هذا الفعل إن كان بيانا لما ذكر أو تنفيذا لذلك الحكم المذكور، (فإن لم يقم دليل على كونه بيانا لحكم عام) شامل للنبي - ﷺ -

وللأمة (فـ)إن (البحث عن كونه ندبا في حقه) - عَلَيْهِ السَّلَامُ- (أو واجبا أو مباحا أو محظورا أو قضاء) لما فات من عبادة (أو أداء) لما حضر وقته أو واجبا (موسعا) بحيث يسع وقته ما وجب فيه وغيره (أو مضيقا) وهو ما لا يزيد وقته عن فعله وأدائه (لا يجب) على المجتهد ولا غيره العلم به ومعرفته؛ إذ ليس مما يطلب العلم به على وجه التكليف والإلزام (بل هو زيادة درجة) في المعرفة (وفضل في العلم يستحب للعالم أن يعرفه) فقط، ولو جهله ما ضره؛ لأنه متعلق بالرسول - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وحده، إذ هو الذي خوطب به فكان مقصورا عليه حكمه. هذا ما يجب على العالم معرفته والعلم به في حق هذا الفعل، وكذا ما يستحب العلم به في شأنه.

وبعد تقرير هذا وبيانه فإنه يرد هنا سؤال هو هل الفعل وحده هو الذي يحتاج إلى البيان وما يعلم به حاله، أو يوجد غيره مما تجرى عليه هذه الحاجة وترد فيه.

من المقطوع به أن ما يحتاج إلى البيان متعدد فلنترجم عليه توسلا بذلك إلى إنجاز الجواب عن ذلك بـ:

الأصناف التي تحتاج إلى البيان في الدليل الشرعي

ثم نصدر هذا الجواب بسؤال نصوغه بعبارة هي (فإن قيل) قد عرفنا أن الفعل النبوي يحتاج إلى ما يبين حاله الذي هو عليه، حتى يعلم ما يؤخذ منه من حكم فـ(ـكم) هي (أصناف ما يحتاج) - فيه إضافة الموصوف للصفة- فأصله الاصناف التي تحتاج في الدليل الشرعي (إلى البيان) والتفسير (سوى) هذا (الفعل) الفعل النبوي.

(قلنا) مجيبين عن هذا: يحتاج إلى البيان (كل ما) قد يعد دليلا ولكنه (يتطرق) أي يجد الطريق (إليه) أي يدخله الـ(ـاحتمال) أي احتمال دلالته على معينين أو أكثر، فصار بذلك منبهم المعنى قد خفي المراد به، وذلك (كـ)ـاللفظ (المجمل)- الذي انبهم معناه بسبب الاشتراك أو غيره (والمجاز) إذ هو خلاف الأصل فلا بد من قرينة تدل عليه (و)كذلك اللفظ (المنقول عن وضعه) أي ما وضع له من معنى فإنه يحتاج إلى ما يبين أنه منقول، وما يبن المعنى الذي نقل إليه والذي قد يكون معنى عرفيا، (و)مثله اللفظ (المنقول بتصرف الشرع) فيه بوضع معنى جديد له بعد نقله عن معناه الذي وضع له لغة (و)كذلك (اللفظ العام المحتمل للخصوص) وهو كل عام ظاهره العموم، وهو الأصل فيه ، فهذا إن جرى فيه التخصيص يحتاج الى ما يدل على حصول ذلك فيه (و)هذا ما يجري أيضا في اللفظ (الظاهر المحتمل للتأويل) والإخراج له عن ظاهره (و) كذلك وقوع (نسخ الحكم) ورفعه (بعد استقراره) فكل ذلك محتاج إلى بيان يقضي به و يدل عليه .

(و)مثل هذا يقال أيضا في (معنى افعل) من حيث انه محتمل (للندب) وهو طلب الفعل طلبا غير جازم (أو الوجوب) وهو طلب الفعل طلب جازما

(أو أنه على الفور) والبدار إليه بمجرد العلم به (أو التراخي) والتأخير (أو) - بمعنى الواو - أي وكذلك (أنه للتكرار) وهذا يستلزم أنه للفور (أو) هو لـ(ـلمرة الواحدة) فقط. فكل هذا كالذي سبقه يحتاج إلى ما يقضي بثبوته من بيان يكون عن دليل يفيده (و)هكذا حال (الجمل المعطوفة) أي المعطوف بعضها على بعض (إذا أعقبت باستثناء) فإنه- أي هذا الاستثناء - يحتاج الى ما يبين مرجعه في تلك الجمل، اذ يحتمل ان يرجع إليها كلها، كما يحتمل أن يرجع إلى بعض منها فقط. (و)مثل هذا كله جميع (ما يجري مجراه مما يتعارض فيه الاحتمال) وتتقابل فيه الظنون على التساوي.

هذا ما يحتاج من اللفظ إلى البيان، وبعد بيان هذا ننتقل إلى موضوع آخر يعرض هنا بحكم حاله، وهذا الموضوع هو:

الفعل النبوي البياني ما هو حكمه في حقه؟

الجواب عن هذا يتصدر بسؤال يجلي ما هو المستفسر عنه في هذا الشأن وهذا السؤال هو (فإن قيل:) قد عرفنا هذا الذي يحتاج إلى البيان، وأن هذا البيان، يكون بالفعل أيضا، وهو قد يبين به الواجب كما قد يبين به المندوب (فإن بين لنا بفعله) كون فعل ما (ندبا) أي مندوبا (فهل يكون فعله) أي بيانه هذا (واجبا) عليه ﷺ أو لا يكون واجبا عليه وإنما هو مندوب في حقه فقط؟

(قلنا) جوابا عن ذلك: (هو) أي الفعل النبوي هذا (من حيث إنه بيان) هو (واجب) عليه، فإنه يجب عليه تبيين هذا الفعل وإظهار حكمه وهيئته، (لأنه) أي هذا التبيين (تبليغ للشرع) للناس وكما يجب عليه تبيين الواجبات يجب عليه كذلك تبيين المباحات والمندوبات والمحظورات، وعليه فإن هذا الفعل من حيث تبليغه واجب التبليغ (و)أما (من حيث إنه فعل) يؤتى به تقربا إلى الله تعالى فهو (ندب) أي مندوب، يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه.

هذا ما قرره الجمهور في هذا الشأن وقد يكون الإجماع منعقدا عليه.

(وذهب بعض القدرية) أي المعتزلة، وهو ظاهر كلام أبي الوليد الباجي (الى أن بيان) النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - الفعل (الواجب واجب) عليه (و)أن (بيانـ)ـه الفعل (الندب) أي المندوب (ندب) أي مندوب في حقه (و)أن (بيان المباح) مباح في حقه فقط، فتبليغ المندوب والمباح ليس أمرا واجبا عليه. هذا مذهب - قال إمام الحرمين- في شأنه: إن بعض المتكلمين نقله وأطلق حكايته ولم ينسب إلى أحد من أهل المذاهب.

(و)هذا المذهب مذهب فاسد باطل إذ (يلزم على ذلك) الذي تضمنه من مساواة حكم التبليغ للحكم المبلغ في الدرجة (أن يكون بيان) الفعل (المحظور) المحرم (محظورا) محرما أيضا. وهذا ظاهر السقوط والبطلان

فإنه لا نزاع في وجوب تبليغه - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - بيان الفعل المحظور (فإذا كان بيان) الفعل (المحظور واجبا) عليه (فلم لا يكون بيان) الفعل (الندب) أي المندوب (واجبا وكذلك بيان) الفعل (المباح) فكيف يكون المحظور واجبا بيانه عليه دون المندوب والمباح (وهي) كلها (أحكام الله تعالى على عباده) التي خوطبوا بها؟ فكان لازما على الرسول أن يبلغهم إياها وأن يبينها لهم على ما هي عليها من اقتضاء شرعي فيها، (و)لا نزاع في أن (الرسول - ﷺ - مأمور بالتبليغ و) بـ(ـبيانه) لما أرسل به من ربه (بالقول أو الفعل) فكلاهما أداة بيان (وهو مخير بينهما) أي بين البيان بالقول والبيان بالفعل، (فإذا أتى بالفعل) مبينا (فقد أتى بإحدى خصلتي) يعني طريقتي وأداتي هذا (الواجب) عليه (فيكون فعله) هذا وهو هذا الإتيان (واقعا عن) هذا الأمر (الواجب) عليه في هذا الشأن.

فإذا تقرر هذا تبين به بطلان هذا التفصيل الذي ساقه هؤلاء القدرية ثم إن هذا الذي ذهبوا إليه فيه " تصريح بخرق الإجماع من وجهين اثنين أحدهما: أن الأمة أجمعت أنه وجب على الرسول - ﷺ - تبيين أحكام الشريعة، ثم أجمعوا على أن الشريعة لا تنحصر في الواجبات ولكن منها: الإباحة، ومنها الندب، فإن زعمتم أن الواجب تبيين الواجبات فقد خرقتم الإجماع.

والوجه الثاني: وهو الذي يقوي ذلك أن المكلفين لو لم ينبهوا على ما يحل لهم من مكاسبهم ومطالبهم ما يتعيشون به أفضى ذلك إلى انقطاع الخليقة عن أسباب المعاش، فقد أجمع المسلمون في العصر الخالية على وجوب الإرشاد على الرسول ﷺ في مثل هذه الحالة"[1].

هذا منتهى القول في شأن حكم الندب في حقه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ من حيث تبليغه ومن حيث العمل به.

---

(١) التلخيص، إمام الحرمين، ٢/ ٢٥٤.

القول في الوجوه التي يعرف بها كون فعله - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بيانا

لقد تقدم أن الأفعال النبوية قد تكون بيانا وقد تكون مجردة، وكلا الصنفين يصدران منه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لكن ما يكون به البيان منها يكون مميزا له ما به يعرف أنه بيان عما يكون منها مجردا.

(فإن قيل وبم) يعرف (كون فعله) - عَلَيْهِ السَّلَامُ - (بيانا) لحكم ما أو لخطاب؟

(قلنا) إن هذا البيان يحصل على وجه الجملة (إما بصريح قوله) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (و)إذا حصل بذلك فـ(ـهو) أمر (ظاهر) في ذلك؛ لأنه الأصل فيه، وإنما كان ظاهرا فيه؛ لأنه يبين ذلك ما يصرح به من دلالة الألفاظ.

نعم قد يكون هذا البيان بذلك (أو) يكون (بقرائن) أي أدلة أخرى (وهي كثيرة) لأنها تشمل القرائن الحالية وغيرها:

و(إحداها:) أي إحدى هذه القرائن -وهي هنا الفعل- يتحقق وجودها في (أن يرد خطاب مجمل) منبهم المعنى خفي المراد به (ولم) يفسر المراد به ولم (يبينه بقوله) واستمر هذا الخطاب على هذا الحال (إلى) أن حل (وقت الحاجة) إلى ذلك البيان (ثم فعل) - عَلَيْهِ السَّلَامُ - (عند) هذه (الحاجة والتنفيذ للحكم) الوارد في ذلك الخطاب (فعلا صالحا لـ)ـتحقيق هذا (البيان) وتحصيله (فيعلم) -لأجل هذه الصلاحية القائمة به ولأجل أنه أوتي به في وقت الحاجة اليه- ويعرف (أنه بيان) له أي لهذا الخطاب المجمل (إذ لو لم يكن) كذلك (لكان) الشارع (مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة) إليه (وذلك محال) وممتنع (عقلا عند قوم، و) محال ممتنع (سمعا عند) قوم (آخرين، وكونه) أي التأخير للبيان عن وقت الحاجة أمرا (غير واقع) في هذا الدين هو أمر (متفق عليه)

فقد انعقد الإجماع على عدم وقوعه فيه (لكن كون) هذا (الفعل متعينا لـ)هذا (البيان) بيان هذا المجمل إنما (يظهر للصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) فهم الذين يفهمون على القطع أنه كذلك (إذ قد علموا عدم) حصول هذا (البيان) الذي احتيج اليه في حق هذا المجمل وعدم وقوعه (بالقول) النبوي. وإنما قيل: إنهم من يظهر لهم ذلك لتلقيهم كل ما يصدر عن الرسول - ﷺ - من الأمور الشرعية كيفما كانت، وعليه فإنه إذا لم يرد بيان قولي منه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لخطاب مجمل حتى دخل وقت الحاجة للعمل به ثم أتى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بفعل يظهر منه أنه بيان لهذا الخطاب المجمل فإن الصحابة سيظهر لهم على وجه جلي أنه هو هذا البيان المحتاج اليه، فيعتقدون ذلك، وهذا في حاله بين؛ إذ لو كان لهذا الخطاب بيان قولي لعلموه، اذ لا يمكن أن يخفى عليهم كلهم ذلك.

(أما نحن فـ)إننا لسنا مثلهم في هذا الشأن إذ (يجوز أن يكون قد بين) هذا الخطاب المجمل (بالقول) النبوي (و)لكنه (لم يبلغنا فـ)نحرم القطع بذلك وإن كان الأمر (الظاهر عندنا) هو (أن) هذا (الفعل بيان) لهذا الخطاب، وبناء على ذلك (فـ)إن (قطع يد السارق من الكوع، و)كذلك (تيممه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - إلى المرفقين) كما رواه أبو داود في السنن مرفوعا، ومالك في الموطأ موقوفا هو (بيان) لما كان مجملا في هذا الشأن، فالأول بيان (لقوله - عَزَّ وَجَلَّ - فاقطعوا أيديهما). نعم لم يرد عن النبي ﷺ فيما يظهر حصول هذا الفعل منه، وإنما روي عن بعض الصحابة.

قال ابن قدامة: " وقد روي عن أبي بكر الصديق وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أنهما قالا: إذا سرق السارق، فاقطعوا يمينه من الكوع. ولا مخالف لهما في الصحابة"[1].

---

(١) المغني لابن قدامة (٩/ ١٠٦)

والثاني بيان (لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم). هذه هي القرينة الأولى.

القرينة (الثانية) هي (أن ينقل) عنه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - (فعل غير مفصل) من حيث هيئته، وقد ورد هذا في أخبار عنه - عَلَيْهِ السَّلَامُ- (كـ)ـخبر (مسحه - عَلَيْهِ السَّلَامُ- رأسه وأذنيه من غير تعرض لـ)ـذكر (كونهما مسحا بماء واحد) عمما به (أو بماء جديد) أخذ لمسح الأذنين، وهذا الخبر أخرجه أبو داود وغيره ولفظه: " أتي رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بوضوء فتوضأ، فغسل كفيه ثلاثا، وغسل وجهه ثلاثا، ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثلاثا، ثم تمضمض واستنشق ثلاثا، ثم مسح برأسه وأذنيه ظاهرهما وباطنهما".

وفي هذا المعنى روى البخاري عن ابن عباس أنه توضأ، فغسل وجهه؛ أخذ غرفة من ماء فمضمض بها، واستنشق. ثم أخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا، أضافها إلى يده الأخرى فغسل بها وجهه، ثم أخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى، ثم أخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليسرى، ثم مسح برأسه، ثم أخذ غرفة من ماء فرش على رجله اليمنى، حتى غسلها، ثم أخذ غرفة أخرى فغسل بها رجله- يعني اليسرى-، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يتوضأ.

(ثم ينقل) خبر آخر ورد فيه (أنه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (أخذ لأذنيه ماء جديدا) ولفظ هذا الخبر كما رواه البيهقي وصححه والحاكم في المستدرك عن عبد الله بن زيد الأنصاري هو " رأيت رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يتوضأ فأخذ ماء لأذنيه خلاف الماء الذي مسح به رأسه"، (فهذا) الخبر (يزيل الاحتمال) احتمال ترك تجديد الماء، والجمع بين المسحين بماء واحد (عن) الخبر (الأول) ويثبت فيه ما دل عليه من احتمال هذا التجديد (ولكن) من وجه آخر (يحتمل) ويمكن

(أن الواجب) في ذلك هو (ماء واحد) يجمع به المسحان (وأن المستحب ماء جديد) لمسح الأذنين (فيكون أحد) هذين (الفعلين) النبويين وهو ما اقتصر فيه على ماء واحد دالا (على الأقل) أي أقل ما يجزئ في ذلك ويتحقق به الإتيان بالواجب (و)يكون الثاني منهما دالا (على الأكثر) مما هو مطلوب في ذلك وأعلى ما يشرع فيه.

وبمقتضى اختلاف هذا الذي ورد في شأن هذا الماء هل يجدد أو لا اختلف في حكمه.

قال ابن رشد: "اختلفوا في مسح الأذنين هل هو سنة أو فريضة، وهل يجدد لهما الماء أم لا؟ فذهب بعض الناس إلى أنه فريضة، وأنه يجدد لهما الماء، وممن قال بهذا القول جماعة من أصحاب مالك، ويتأولون مع هذا أنه مذهب مالك لقوله فيهما: إنهما من الرأس.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: مسحهما فرض كذلك إلا أنهما يمسحان مع الرأس بماء واحد.

وقال الشافعي: مسحهما سنة، ويجدد لهما الماء. وقال بهذا القول جماعة أيضا من أصحاب مالك: ويتأولون أيضا أنه قوله لما روي عنه أنه قال: حكم مسحهما حكم المضمضة"[1].

هذا ما تقرر في هذا الفرع من فقه، وبهذا ينتهي الكلام على هذه القرينة الثانية.

القرينة (الثالثة) هي (أن يترك) عليه - الصلاة والسلام- (ما لزمه) من فعل ثبت واستقر كونه فعلا مطلوبا منه ومن أمته، وعلم أنه- عَلَيْهِ السَّلَامُ - ليس بساه

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١/ ٢١).

عنه ولا غافل (فـ)ـإنه - أي هذا الترك - (يكون بيانا لكونه منسوخا في حقه، أما في حق غيره فـ)ـإنه لا يثبت هذا النسخ فيه بمجرد صدور هذا الفعل منه إذ (لا يثبت) هذا (النسخ) في حق هذا الغير (إلا ببيان) حصول (الاشتراك في) ذلك (الحكم) اي النسخ المذكور، وقيام البرهان على أنه وأمته في ذلك سواء.

(نعم لو ترك) ذلك الفعل (غيره) من أمته (بين يديه فلم ينكر) عليه ذلك بل سكت عنه (مع معرفته به فـ)ـإن ذلك (يدل على) حصول (النسخ) لحكم ذلك الفعل (في حق الغير) أي غيره - عَلَيْهِ السَّلَامُ - من أمته فصار غير مخاطب بفعله بعد أن كان مخاطبا به.

وفي هذا المعنى قال الزركشي في البحر: "يقع البيان بالترك أيضا، كترك التشهد الأول بعد فعله إياه، فإنه بين كونه غير واجب، وكسكوته عن بيان حادثة وقعت بين يديه، فإنه يدل على كونه ليس فيها حكم شرعي، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأن يكون ظاهر الخطاب يتناوله، والأمة تتركه فيدل على أن الخطاب لم يتناوله"[1]. هذه هي القرينة الثالثة.

القرينة (الرابعة) هي الفعل الذي يفهم منه التخصيص، وذلك متصور في أن ترد لفظة عامة متعلقة في مقتضاها به - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - وبغيره من أمته، ثم يبدر منه فعل يفيد تخصيص عموم هذه اللفظة. هذه هي صورة هذه القرينة.

أما مثالها فهو (أنه إذا اتى بسارق ثمر أو ما دون النصاب) الذي هو ربع دينار (فلم يقطعه) بل يتركه وأطلقه، (فـ)ـإن هذا الترك (يدل على) حصول (تخصيص الآية) الواردة في قطع السارق وهي قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وأن من سرق ما ذكر مخصص من عموم هذه الآية (لكن هذا) الذي ذكر وهو دلالة هذا الترك على التخصيص المذكور إنما يتحقق

(١) البحر (٥/ ١٠٠).

(بشرط أن يعلم انتفاء) وانعدام (شبهة تدرأ) هذا (القطع) وتدفعه، لأن هذا الترك ليست دلالته قطعية على حصول هذا التخصيص وإنما هو أمر يفيد الظن الراجح، وهذا بين (لأنه لو أتي بسارق سيف) مثلا (فلم يقطعه) بل تركه (فـ)إنه (لا يتبين) ولا يظهر (لنا سقوط القطع في) سرقة (السيف ولا في) سرقة (الحديد) الذي صنع منه هذا السيف، لأنه لا توجد قرينة تعضد هذا السقوط، وبناء على ذلك لا يقتصر على هذا الترك دليلا على ثبوت هذا التخصيص (لكن يبحث عن سببه) وموجبه المحتمل، فإن عدم وثبت أنه لا وجود لهذا السبب على ما يغلب على الظن بعد استفراغ الجهد في طلب ذلك، فإنه يقضى حينئذ بكون هذا الترك مفيدا لهذا التخصص.

وإذا تقرر هذا في شأن السيف (فـ)إن هذا هو (كذلك) الذي يتقرر ويقضى به في الثمر وما دون النصاب.

(و)هذا (كذلك) ما يقال في (تركه) - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - (القنوت) في صلاة الصبح، فقد روى مسلم عن أبي هريرة أنه قال: "كان رسول الله ﷺ، يقول حين يفرغ من صلاة الفجر من القراءة، ويكبر ويرفع رأسه: «سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد»، ثم يقول وهو قائم: «اللهم أنج الوليد بن الوليد، وسلمة بن هشام، وعياش بن أبي ربيعة والمستضعفين من المؤمنين، اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم كسني يوسف، اللهم العن لحيان، ورعلا، وذكوان، وعصية عصت الله ورسوله»، ثم بلغنا أنه ترك ذلك لما أنزل: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [آل عمران: ١٢٨]".

وعنه أيضا في لفظ آخر: "أن النبي ﷺ قنت بعد الركعة في صلاة شهرا، إذا قال: «سمع الله لمن حمده»، يقول في قنوته: «اللهم أنج الوليد بن الوليد، اللهم نج سلمة بن هشام، اللهم نج عياش بن أبي ربيعة، اللهم نج المستضعفين من

المؤمنين، اللهم اشدد وطأتك على مضر، اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف» قال أبو هريرة: " ثم رأيت رسول الله ﷺ ترك الدعاء بعد، فقلت: أرى رسول الله ﷺ قد ترك الدعاء لهم، قال: فقيل: وما تراهم قد قدموا ".

(و)كذلك (تركه التسمية) يعني البسملة كما ورد عن ابن عبد الله بن المغفل عن أبيه، قال: وقلما رأيت رجلا أشد عليه في الإسلام حدثا منه، فسمعني وأنا أقرأ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ فقال: أي بني، إياك والحدث، فإني صليت مع رسول الله - ﷺ - ومع أبي بكر، ومع عمر، ومع عثمان، فلم أسمع رجلا منهم يقوله، فإذا قرأت فقل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢﴾. رواه ابن ماجه، وهذا إسناد رجاله ثقات، وإن كان لابن عبد البر في ابن المغفل مقال؛ وهو أنه مجهول.

ويعضد هذا الحديث أيضا ما في الموطأ عن أنس بن مالك؛ أنه قال: قمت وراء أبي بكر وعمر وعثمان؛ فكلهم كان لا يقرأ [ش: ٢٢] ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ إذا افتتحوا الصلاة".

(و)مثله (تركه التشهد الأول مرة واحدة) كما روى البخاري عن عبد الله ابن بحينة -وهو من أزد شنوءة، وهو حليف لبني عبد مناف، وكان من أصحاب النبي ﷺ «أن النبي ﷺ صلى بهم الظهر، فقام في الركعتين الأوليين لم يجلس، فقام الناس معه حتى إذا قضى الصلاة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس، فسجد سجدتين قبل أن يسلم، ثم سلم».

ونحو ذلك مما ورد فيه هذا الضرب من الترك فكل ذلك (لا يدل على) ثبوت (النسخ) لما ترك من ذلك (إذ) قد (يحمل) حصول ذلك منه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - (على) اعتراء (نسيان) له عما ذكر (أو على) قصده به (بيان جواز ترك السنة) وأن المكلف بالخيار في فعلها، فإن شاء أتى بها وإن شاء تركها، كل هذا محتمل لكن إن كان قد ترك ذلك مرة واحدة.

(و)أما (إن تركـ)ـه (مرات) كثلاث فإن ذلك قد (دل على عدم الوجوب) أي وجوب ذلك الفعل المتروك.

(و)مثل هذا يقال (كذلك) فيما (لو ترك) - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ستر عضو قد يرى بأنه عورة؛ وذلك كتركه (الفخذ) يعني فخده (مكشوفا) غير مغطى، فإن ذلك قد (دل على أنه ليس من العورة) إذ لو كان عورة ما كشفه، فقد روى مسلم عائشة، قالت: كان رسول الله ﷺ مضطجعا في بيتي، كاشفا عن فخذيه، أو ساقيه، فاستأذن أبو بكر فأذن له، وهو على تلك الحال، فتحدث، ثم استأذن عمر، فأذن له، وهو كذلك، فتحدث، ثم استأذن عثمان، فجلس رسول الله ﷺ، وسوى ثيابه - قال محمد: ولا أقول ذلك في يوم واحد - فدخل فتحدث، فلما خرج قالت عائشة: دخل أبو بكر فلم تهتش له ولم تباله، ثم دخل عمر فلم تهتش له ولم تباله، ثم دخل عثمان فجلست وسويت ثيابك فقال: «ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة».

وقد نص الشاطبي على أن من موجبات الترك كذلك أسبابا أخرى، أوردها -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- قائلا: " وقد يقع الترك لوجوه غير ما تقدم [يعني غير المأذون فيه من المكروه والممنوع]:

منها الكراهية طبعا كما قال في الضب وقد امتنع من أكله: " إنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه"، فهذا ترك للمباح بحكم الجبلة ولا حرج فيه.

ومنها الترك لحق الغير كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة وهو ترك مباح لمعارضة حق الغير.

ومنها الترك خوف الافتراض لأنه كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم كما ترك القيام في المسجد في رمضان وقال: " لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك"، وقال لما أعتم بالعشاء حتى

رقد النساء والصبيان: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالصلاة هذه الساعة".

ومنها الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهي عنه بالكل كإعراضه عن سماع غناء الجاريتين في بيته وفي الحديث: "لست من دَدٍ ولا دَدٌ مني"؛ والدد: اللهو وإن كان مما لا حرج فيه فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه.

ومنها ترك المباح الصرف إلى ما هو الأفضل فإن القسم لم يكن لازما لأزواجه في حقه وهو معنى قوله تعالى: "ترجى من تشاء منهم وتؤوى إليك من تشاء" -الآية- عند جماعة من المفسرين ومع ذلك فترك ما أبيح له إلى القسم الذى هو أخلق بمكارم أخلاقه، وترك الانتصار ممن قال له: اعدل فإن هذه قسمة ما أريد بها وجه الله ونهى من أراد قتله، وترك قتل المرأة التي سمت له الشاة، ولم يعاقب عروة بن الحرث إذ أراد الفتك به وقال من يمنعك مني الحديث.

ومنها الترك للمطلوب خوفا من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب كما جاء في الحديث عن عائشة: "لولا أن قومك حديثٌ عهدهم بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألصق بابه بالأرض"، وفي رواية: "لأسست البيت على قواعد إبراهيم"، ومنع من قتل أهل النفاق وقال: "لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"[1].

هذا منتهى القول في هذه القرنة الرابعة.

القرينة (الخامسة) هي ما تدل عليه زيادته من كونها مشروعة فـ(ـإذا فعل) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (في الصلاة ما) يعني الفعل الذي (لو لم يكن واجبا لأفسد الصلاة) وأبطلها الإتيان به (دل) ذلك (على الوجوب) وجوب هذا الفعل

(١) ينظر الموافقات، ٢/ ٤٠٩.

وكونه فرضا وبذلك تصير هذه الزيادة (كزيادة ركوع) ثان (في صلاة الخسوف) خسوف الشمس الثابت عنه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فإن هذه الزيادة دليل على كون هذا الفعل من حقيقة هذه الصلاة (وكحمل)ـه عَلَيْهِ السَّلَامُ (أمامة) بنت زينب ابنته - عَلَيْهِ السَّلَامُ - على عنقه وهو (في الصلاة) فكان إذا سجد أو ركع تركها، وإذا قام حملها مما (يدل على أن الفعل القليل) وهو الذي لا يذهب بحقيقة الصلاة (لا يبطلـ)ـها (وأنه) أي هذا الحمل (فعل قليل) لا يخل بحقيقة الصلاة، فإذا أخذ (هذا) الفعل (مع) اعتبار (قوله ﷺ صلوا كما رأيتموني أصلي) فإنه (يكون) هذا الفعل (بيانا في حقنا) ومدلوله جواز هذا الفعل فلنأخذ به حكما شرعيا متقررا في حقنا. هذه هي القرينة الخامسة.

القرينة (السادسة) هي إعقاب الأمر الإلهي أو النبوي بالفعل النبوي الدال حاله على أنه بيان لهذا الأمر وذلك كما (إذ أمر الله تعالى بالصلاة وأخذ الجزية والزكاة) -مثلا- أمرا (مجملا) منبهم المعنى يحتاج إلى البيان (ثم أنشأ) - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - (الصلاة) آتيا بها مظهرا هيئتها (وابتدأ) كذلك (بـ) -الباء بمعنى في- أي في (أخذ الجزية) ممن تؤخذ منهم وأخذ الزكاة ممن تؤخذ منهم (فـ)ـإن ذلك (يظهر) صيرورة هذا الفعل و(كونه بيانا) لهذا الأمر المجمل (وتنفيذا) له (لكن) هذا إنما يترجح إذا حل وقت الحاجة إلى هذا البيان، فتنجزت هذه الحاجة وطلب إنجازها والوفاء بتحصيلها (فإن لم تكن) هذه (الحاجة متنجزة) مطلوبا انجازها (بحيث يجوز تأخير البيان) إلى وقت هذه الحاجة (فـ)ـإنه (لا يتعين) هذا الفعل ولا يتمحض (لكونه بيانا) لهذا الأمر (بل يحتمل أن يكون فعلا) آخر (أمر به خاصة) وعلى وجه التحديد والتعيين (في ذلك الوقت) نفسه وإذا اعتبر هذا ولوحظ للناظر هنا (فـ)ـإنه (إذاً لا يصير) هذا الفعل (بيانا للحكم العام) الذي يفيده هذا الأمر (إلا بقرينة) أخرى أي

دليل آخر، كالإجماع، والخبر الدال على ذلك. هذه هي القرينة السادسة.

القرينة (السابعة) هي الفعل الذي ظاهره أنه عقاب إذا صدر منه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

ومثاله (أخذه مالا ممن فعل فعلا) ما معينا (أو إيقاعه به) أي بالفاعل لفعل ما (ضربا أو) إيقاعه به (نوع عقوبة) كالتغريب والطرد من البلد كما فعل عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بالحكم بن أبي العاص (فإنه) أي هذا الفعل العقابي مشروع (له) - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - وحده (خاصة) فهو مقصور عليه (ما لم ينبه) - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ - على عموم هذا الحكم وأنه وأمته فيه سواء بأن يقول مثلا (إن من فعل ذلك الفعل) الفلاني (فعليه مثل ذلك المال) الذي أخذته من ذلك الشخص، وإنما قلنا بأنه لا بد من هذا التنبيه (لأنه) - الضمير للشأن - (وإن تقدم ذلك الفعل) وثبت حصوله ووقوعه (فـ)ـإنه (لا يتعين لكونه موجب أخذ) هذا (المال، فهو لم يتمحض لذلك (و)عدم التعيين هذا موجبه (أنه لا يمتنع) عقلا ولا شرعا ولا عادة (وجود سبب آخر هو المقتضي لـ)ـأخذ هذا (المال و)كذلك لا يمتنع وجود سبب آخر هو المقتضي لإيقاع هذه (العقوبة) ولما كان هذا الأمر محتملا انتفى هذا التعيين.

هذا إذا لم يكن هذا الفعل من باب القضاء أو الحكم بكفارة ونحوها (أما قضاؤه) وحكمه (على من فعل فعلا) ما معينا (بعقوبة) كضرب (أو) بإعطاء (مال) ونحوه (كقضائه على الأعرابي) الذي جامع زوجه في نهار رمضان (بإعتاق رقبة) مثلا (فإنه) أي هذا الذي قضى به (يدل على أنه) أي هذا المقضي به هو (موجب) -بفتح الجيم- ذلك (الفعل) ومسبب عنه؛ إذ هو كفارة له، وإنما قلنا بأن ذلك هو موجب هذا الفعل (لأن الراوي) الثقة العدل الضابط (لا يقول: قضى) النبي ﷺ (على فلان) كهذا الأعرابي (بكذا لما فعل

كذا) كهذا الجماع (إلا بعد معرتـ)ـه حصول هذه (السببية) بين المحكوم به والفعل الموجب له وعلمه ذلك (بالقرينة) الدالة عليه.

ومثل هذا يقال في قضائه عليه - الصلاة والسلام- بين متداعيين فإنه يؤخذ على أنه عام له ولأمته بلا فرق، ومن ذلك[1]:

أ- قضاؤه ﷺ فيمن قتل أحدا بحجر. روى البخاري عن أنس بن مالك أن يهوديا رضّ رأس جارية بين حجرين، وفي حديث آخر: خرجت جارية عليها أوضاح بالمدينة فرماها يهودي بحجر، فجيء بها إلى النبي ﷺ وبها رمق فقال لها رسول الله ﷺ: «أقتلك فلان؟» فأشارت برأسها: أن لا، ثم قال الثانية فأشارت برأسها: أن لا، ثم سألها الثالثة فأشارت برأسها أن نعم، فجيء باليهودي فلم يزل به حتى أقر، فرض رسول الله ﷺ رأسه بالحجر. وفي حديث آخر فقتله بين حجرين.

ب- قضاؤه ﷺ فيمن ضرب امرأة حاملا فطرحت جنينها. روى البخاري ومسلم عن مالك عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة: أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الآخرى فطرحت جنينها، فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة عبد أو وليدة.

ج- قضاؤه ﷺ في نقض الصلح الحرام وإقامة الحد على الزاني البكر. روى مالك في الموطأ عن ابن شهاب، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، عن أبي هريرة، وزيد بن خالد الجهني، أنهما أخبراه أنّ رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فقال أحدهما: يا رسول الله، اقض بيننا بكتاب الله، وقال الاخر، وهو أفقههما: أجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتاب الله وائذن لي في أن أتكلم. قال: «تكلم»، قال: إن ابني كان عسيفا على هذا فزنى بامرأته. فأخبروني أن

(١) ينظر أقضية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (ص: ١٣، و٢١)

على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة وجارية لي ثم إني سألت أهل العلم فأخبروني أنما على ابني: جلد مائة، وتغريب سنة، وإنما الرجم على امرأته، فقال رسول الله ﷺ: «أما والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله عَزَّوَجَلَّ، أما غنمك وجاريتك فردّ عليك» ، وجلد ابنه مائة، وغرّبه عاما، وأمر أنيسا الأسلمي أن يأتي امرأة الاخر فإن اعترفت رجمها. فاعترفت فرجمها".

بهذا انتهى الكلام على ما يعرف به كون فعله -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- بيانا لأمر شرعي أو لفظ شرعي عام، أو لفظ مجمل.

وبعد هذا ننتقل إلى إيراد القول في بيان المقتدى به من أحوال الفعل النبوي فنقول:

القول فيما يقتدى به من أحوال الفعل النبوي الذاتية والخارجية

من المعلوم أن الفعل تصحبه في حال وقوعه أمور، منها الزمان والمكان والهيئة وحال الزمان وحال المكان الخاصين المميزين عما سواهما من الأزمنة والأمكنة التي تخالفهما في ذلك.

والاقتداء بالفعل النبوي الذي يصح أن يقتدى به فيه يجب أن يؤتى به على وجهه وكما هو.

(فان قيل) على وجه الاستفسار عن هذا الأمر: (فإذا فعل) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (فعلا وكان بيانا) لأمر شرعي يجب علينا إتباعه فيه (ووقع) هذا الفعل (في زمان) معين (ومكان) معين (وعلى هيئة) مخصوصة معينة (فهل يتبع) -في الإتيان بهذا الفعل- هذا (الزمان و) هذا (المكان و) هذه (الهيئة) كذلك بحيث إذا فعله في النهار أو في طرف منه فعلناه في ذلك الزمان، واذا فعله في مكان -كالمسجد مثلا- فعلناه في ذلك المكان نفسه وهكذا الحال في الهيئة البدنية العارضة -كالجلسة والمشية- أيضا، أو أن ذلك كله ليس بشرط في الإتيان بهذا الفعل؟

الذي يتحقق به الجواب الصحيح هو المصير في ذلك إلى التفصيل والتفرقة بين ما يدخل في هيئة هذا الفعل وما ليس كذلك (فيقال أما الهيئة والكيفية) التي حصل بها هذا الفعل فإنها داخلة في ماهية الفعل هذا، فإن سألت عن كون الإتيان بها واجبا لتحصيله (فـ)ـإنه يقال لك (نعم) ذاك أمر واجب، لا يتحقق ذلك إلا بتحققه وقيامه به.

(وأما الزمان والمكان فـ)ـإنه لا يتقيد موجب البيان بهما، فلا يدخلان في ماهية هذا الفعل، إذ عروضهما ما هو إلا وفاقي (فهو كتغيم السماء) أي وجود الغمام فيها (وصحوها) أي خلوها من الغمام في وقت الإتيان بفعل ما، (و)

ذلك كله (لا مدخل له في الأحكام) وحقائق الأفعال الواقعة حين وجوده (إلا أن يكون الزمان والمكان) مما جعل شرعا أمرا (لائقا به) أي بذلك الفعل لكونه مخصوصا به وهذا التخصيص إنما يتحقق ويحصل (بدليل) شرعي (دل عليه) وأفاده، فإذا حصل ذلك قضي باختصاصه به ،(كاختصاص) فعل (الحج) بالوقوف (بعرفات و)اختصاص الطواف بـ(ـالبيت الحرام) مثلا فلا يقع شرعا في مكان آخر غير هذا المكان الذي اختص به (و)كـ(ـاختصاص) فعل (الصلوات) الموقوتة (بأوقات) معينة، فإنه لا يحصل على حقيقته الشرعية إلا فيها.

هذا الضرب من الأفعال هي التي يراعى في إيقاعها الزمان والمكان، وما سوى ذلك منها ينفصل عن الزمان والمكان، ويستقل عنهما (لأنه لو اتبع) -من حيث الاتباع فيه وامتثال الأمر به على وجه الحقيقة التامة- (المكان) الذي أوقعه فيه الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (للزم) عند إيقاع هذا الفعل اتباعا (مراعاة تلك الزاوية) التي أوقع فيها الرسول نفسه هذا الفعل (بعينها) وذاتها.

(و) كما وجب بما ذكر من اللزوم مراعاة ذلك المكان الذي هو الزاوية والبقعة في ذلك (وجب مراعاة ذلك الوقت) بعينه وذاته (و)هو (قد انقضى) وزال (و) بذلك (لا يمكن إعادته) ورجعه حتى يقع فيه ذلك الفعل؛ لأن ذلك محال (و)إنما قلنا بأن ذلك محال لأن (ما بعده من الأوقات ليس مثلا) للزمان الذي أوقع فيه الرسول -عَلَيْهِ السَّلَامُ- هذا الفعل، من حيث إن هذه المثلية لا تتحقق إلا بوقوع فعلين أو أكثر في زمان واحد نفسه، مثاله أن يكتب زيد في الوقت الذي يكتب فيه عمرو، ففي هذا الحال تحصل المثلية الحقيقية في الزمان، وعليه إذا كلف الشخص بإدخال هذا الزمان في ذات الفعل (فـ)ـإنه (يجب) عليه (إعادة) هذا (الفعل) وإيقاعه (في الزمان الماضي) وهو الزمان الذي فعله فيه الرسول نفسه (وهو محال) بالضرورة العادية والعقلية.

فإذا تقرر هذا وعلم ثبوته علم به أن الزمان والمكان لا يدخلان في حقيقته الفعل، إلا ما طلب فعله متعلقا بهما من حيث وجوده فربط بهما أو بأحدهما من حيث صحته وخص به من حيث جعل ظرفا لذلك الفعل من غير تمسك بحقيقة ذلك الزمان نفسه، وإنما صير إلى تعليقه بما يكون عنه ويتحقق به وجوده مما اشترك معه في الصفة -كالواقف بعرفة- والاسم -كالحج والاعتكاف- فصار جزءا منه.

هذا ما يؤخذ من ظاهر كلام المصنف إلا أن لقائل أن يقول كيف لا تكون الأزمنة الأخرى التي توافق زمان وقوع الفعل الأول في الصفة -كالزوال وغروب الشمس- أو في الاسم كذي القعدة وذي الحجة ، فالمثلية هنا متحققة بهذا الجامع ، وأما الزمان نفسه الذي وقع الفعل الأول الذي اشترطه المصنف في تحقق هذه المثلية فإنه لا يقضي بالمثلية الزمانية بل يوجب العينية الزمانية وهذا ليس شرطا في تحقق المثلية. فتأمل.

وعلى كل فإن هذا هو رأي المصنف وأن الزمان والمكان لا دخل لهما في الفعل إلا بالشرط المذكور هذا هو رأي الجمهور وهو المختار عند المحققين، (و) لكن هذا غير مجمع عليه فـ(ـقد قال قوم: إن تكرر فعله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (في مكان واحد وزمان واحد دل) ذلك التكرير (على الاختصاص) اختصاص تحصيل ذلك الفعل بذلك الزمان وذلك المكان (وإلا) يتكرر فيهما (فـ)ـإنه (لا) يدل على ذلك.

(و)هذا القول (هو) قول (فاسد) باطل (لما سبق ذكره) من أن الزمان والمكان لا دخل لهما. في الفعل، وقد تقدم بيان وجه ذلك.

وقد أورد إمام الحرمين هذه المسألة وهذا الذي تضمنته من نظر ومقال معرفي. فقال: " إذا صدر عن رسول الله ﷺ فعل واقع موقع البيان كما قدمناه في

مكان أو زمان فلا يتقيد موجب البيان بالمكان ولا بالزمان عند كافة المحققين وذهب شرذمة من المنتمين إلى الأصول إلى أن الفعل الواقع موقع البيان يتخصص بالمكان ولا يتخصص بالزمان. وأبعد بعضهم فقال: يتخصص بالزمان ايضا فيقال لهؤلاء لا خلاف أن القول الصادر عن رسول الله ﷺ المتضمن تبيين الحكم لا يقتضي تخصيص الامتثال بالمكان الذي صدر القول فيه عن رسول الله ﷺ، فإذا وقع الفعل موقع البيان في تحقيق نسخ أو تخصيص، او جواب سؤال، وهو في الإنباء عن الحكم نازل منزلة القول.

فإن قيل: الفعل متخصص بالمكان؟

قلنا: فيلزم مثل ذلك في القول، على أنا لو رددنا إلى نفس الفعل لما فهمنا منه اقتضاء حكم وإنما المقتضى للحكم وقوعه على وجه البيان، وهو مما لا ينعت بالتخصيص بالمكان، والذي يوضح ما قلناه إنا نعلم اضطرارا أن من قال لرسول الله ﷺ بين لي التوضؤ فتوضأ رسول الله ﷺ، فلا يعقل السائل أن يوقع الوضوء في المكان الذي توضأ فيه رسول الله ﷺ، ومن أنكر ذلك في التخاطب ومجاري كلام البيان قطع الكلام عنه.

ثم نقول: الأماكن والأزمان مما لا يدخل تحت مقدورات المكلفين، وإذا ورد فعل واقع موقع البيان مطلقا فيحمل على اقتضاء ما يدخل تحت المقدور، والذي يوضح ذلك أنه ﷺ لو فعل فعلا في تغيم السماء أو إصحائها، أو فعل وزيد قائم، فلا يتخصص الجري على مقتضى الفعل بما قارن فعل رسول الله ﷺ من الأسباب وفاقا، فإن أشياء مما أومأنا إليه لا تدخل تحت قبيل المقدورات.

ثم نقول للقائل بتخصيص الأزمنة هذا الذي ذكرته تناقض فإنه لا يتحقق العثور على المقصود من الفعل لا بعد الفراغ منه فقد انقضى وقته المقارن له

فكيف يتحقق وقوع الامتثال في وقت الفعل، فإن قيل: في مثل ذلك الوقت، قلنا: فقولوا يوقع الفعل في مثل ذلك المكان على أن الأوقات كلها تؤول إلى حركات الفلك، وهي مختلفة لا يتحقق التماثل فيها، وإن تحقق لا يتقرر التمكن من تمكن تماثلها، فبطل ما قالوه من كل وجه"[١].

هذا منتهى القول في هذه المسألة، وبه ينتهي الكلام على الفعل، فلننتقل الآن إلى القول في الإقرار النبوي على الفعل فنقول:

(١) التلخيص في أصول الفقه (٢/ ٢٤٧).

القول في الإقرار النبوي على الفعل

من المعلوم أن النبي ﷺ يؤخذ منه كل ما يعد بيانا للنصوص الشرعية وأحكام الأفعال على وجه العموم، وقد تقدم أن ذلك يحصل بالقول والفعل على الوجه الذي سبق إيراد بيانه.

(فإن قيل: إن كان فعله) - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - يقع (بيانا) للنصوص الشرعية والأحكام (فتقريره) لشخص ما (على الفعل) الذي أتاه أمامه (و)صمته على ذلك الفعل و(سكوته عليه وتركه للإنكار) له (و) كذا (استبشاره بالفعل) الصادر من شخص ما (و) كذا (مدحه) له وثناؤه عليه (هل يدل) هذا كله (على الجواز) لذلك الفعل وأنه فعل مباح؟ (وهل يكون) هذا كله (بيانا) لحكم هذا الفعل على وجه صحيح أو لا يكون كذلك؟

(قلنا) مجيبين عن هذا: (نعم) إنه يدل على ذلك ويفيده ويعم ذلك الحكم المقر غيره من المكلفين ونقل المازري عن الجمهور هذا اذا لم يكن التقرير مخصصا لعموم سابق، أما إذا كان مخصصا لعموم سابق فإنه يكون مقصورا على من قرر من واحد أو جماعة.

أما إذا كان التقرير في شيء قد سبق تحريمه فإنه يكون ناسخا لذلك التحريم كما صرح به جماعة من أهل الاصول وإنما قلنا إن هذا الإقرار يفيد الإباحة؛ إذ (سكوته) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (مع) حصول (المعرفة) له بوقوعه (وتركه الإنكار) له (دليل على) قيام (الجواز) الشرعي بذلك الفعل وعلى أنه فعل مباح (إذ لا يجوز) له - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - (ترك الإنكار) لهذا الفعل (لو كان) فعلا (حراما و)كما لا يجوز له ذلك (لا يجوز له) أيضا (الاستبشار) أي إظهار البشر (بالباطل) والفرح به، وإذا علم هذا وما يدل عليه (فـ)ـإن

السكوت النبوي عن الفعل وعدم إنكاره له (يكون دليلا) شرعيا (على) ثبوت (الجواز) الشرعي له.

ومن المقرر أن المستبشر به أقوى من المسكوت عنه في الدلالة على الجواز وقد نقل عنه – عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ – أنه سكت عن أفعال بل سر بها مستبشرا بها فكان دليلا على جوازها، وذلك (كما) أي كالإقرار الممزوج بالاستبشار الذي كان منه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لمجزز المدلجي فكان هو المستند اليه (في) بناء (قاعدة القيافة) التي قد اعتبرت حجة في إثبات الأنساب، كما ذهب الى ذلك الشافعي ومن وافقه وقد انكر القاضي صحة هذا الاستدلال ومقتضاه.

قال إمام الحرمين: " استدل الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في إثبات القافة بتقرير رسول الله ﷺ مجززا المدلجي على قوله إذ قال لما نظر إلى أسامه وزيد وهما تحت قطيفة وقد بدت منهما أقدامهما إن هذه الأقدام بعضها من بعض فاستبشر رسول الله وسره ما قاله في القصة المشهورة وموضع الاستدلال للشافعي تقرير رسول الله ﷺ ذلك الرجل.

قال القاضي هذا فيه نظر فإن قول مجزز كان موافقا لظاهر الحال وكان المنافقون يبدون غمزة في نسبة زيد وأسامة قاصدين به أذى رسول الله صلى الله عليه و سلم وكان الشرع حاكما بالتحاق أسامه بزيد فجرى قول مجرزا منطبقا على وفق الشرع والظاهر والأمر المستفيض الشائع وهو بمثابة ما لو قال فاسق مردود الشهادة هذه الدار لفلان يعزوها إلى مالكها وصاحب اليد فيها فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن ذلك حكما منه بأقوال الفسقة في محل النزاع وقيام الحاجات إلى إقامة البينات وإن انتصر منتصر للشافعي قائلا إنما استدل الشافعي باهتزاز رسول الله

صلى الله ليه وسلم ومن تمام كلام الشافعي أن الرسول لا يسره إلا الحق فإذا سره قول مجزز تبين أنه من مسالك الحق قيل يمكن أن يحمل ذلك على علم رسول الله صلى الله عليه و سلم برجوع العرب إلى أقوال القافة والقيافة لم تزل عندهم مرجوعا إليها وهي من أبواب الكهانة وكان المغمز منهم فلما رأى ما يكذبهم سره ما ساءهم.

فأقصى الإمكان في ذلك أن الرسول لو لم يكن معتقدا قبول قول القائف لعده من الزجر والفأل والحدس والتخمين ولما أبعد أن يخطئ في مواضع وإن أصاب في مواضع فإذا تركه ولم يرده كان الكلام على الأنساب بطريق القيافة فهذا من هذا الوجه قد يدل على أنه مستند الأنساب فهذا هو الممكن في ذلك"(١). هذا ما أورده إمام الحرمين في هذه المسألة.

وأما خبر مجزز هذا فقد أخرجه البخاري عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: "إن رسول الله ﷺ دخل علي مسرورا تبرق أسارير وجهه فقال: "ألم تريْ أن مجززا نظر آنفا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال إن هذه الأقدام بعضها من بعض".

وإنما فرح - عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ - بذلك لما فيه من الرد على أهل الجاهلية ممن يقدحون في نسب أسامة بن زيد لكونه أسود شديد السواد وكان زيد بن حارثة أبيض. هذا شان هذا الأمر المتعلق بأسامة وولده زيد هذا، وبهذه القيافة.

خلاصة القول أن إقرار النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ انسانا على فعل ما دليل على أنه غير محظور، هذا ما عليه جمهور هذه الأمة (وإنما تسقط دلالته) أي هذا الاقرار على هذا الذي ذكر من الجواز والإباحة (عند من يحمل ذلك على المعصية) من حيث الاحتمال والإمكان، وهذا الذي يذهب إلى هذا الاحتمال

---

(١) البرهان (١/ ٣٢٩)

هو من (يجوز عليه) ﷺ الوقوع في (المعصية) من الصغائر (ونحن نعلم) أن ذلك باطل؛ إذ نعلم (اتفاق الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ على إنكار ذلك) الحمل على المعصية (و)وإجماعهم على (إحالته) أي الحكم بأنه محال في حقه على الصلاة والسلام.

(فإن قيل:) دلالة هذا السكوت وعدم صدور الإنكار منه - عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ - لفعل ما على الجواز دلالة غير مسلمة لاحتمال أن يكون موجب هذا السكوت وعدم الإنكار غير الاقرار لهذا الفعل، والحكم بالجواز له اذ (لعله منعه) عَلَيْهِٱلسَّلَامُ (من الإنكار) لهذا الفعل (مانع) آخر غير كون هذا الفعل جائزا وذلك (كعلمه بأنه) أي فاعل هذا الفعل (لم يبلغه التحريم) أي كون ذلك الفعل محرما (فلذلك فعله) واقترفه (أو) أنه قد (بلغه الإنكار) النبوي له عن هذا الفعل (مرة) لكنه عاند (فلم ينجع) ولم يؤثر (فيه) ذلك الإنكار بل أصر على إتيان ذلك الفعل، فهذا يدل حاله هذا على أنه لا يردعه الإنكار ولا يزجره (فلم يعاوده) النبي - عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ - بهذا الإنكار، ولم يكرره عليه ما دام ذلك غير ناجع فيه ولا مفيد في زجره.

(قلنا:) هذا الذي ذكرتم (ليس مانعا) من الإنكار للفعل والزجر عنه (لأن من لم يبلغه التحريم) ولم يطلع عليه (ف)ـإنه (يلزمه) عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ (تبليغه) ذلك الحكم التحريم (ونهيه) عن فعل ذاك (حتى لا يعود) إلى الإتيان به مرة أخرى. (و) أما (من بلغه) الإنكار النبوي عن ذلك الفعل ونهيه عنه (ولم ينجع فيه فـ)ـإنه (يلزمه) عَلَيْهِٱلسَّلَامُ (إعادته) أي إعادة ذلك النهي والإنكار عليه (وتكراره) على مسمعه (كيلا يتوهم نسخ) ما ورد فيه من (التحريم) والحظر.

(فإن قيل:) إذا كان ﷺ يجب عليه تكرار النهي والإنكار على فاعل المحرم (فلم لم يجب عليه المصير إلى هذا الفعل -تكرير الإنكار- على أهل الأديان الباطلة وتجديد النهي لهم بـ(ـأن يطوف صبيحة) كل (سبت واحد على اليهود والنصارى) مثلا (إذا اجتمعوا في كنائسهم وبيعهم) ليتركوا ما هم عليه من دينهم الباطل المنسوخ ويدخلوا في الإسلام، وذلك بأن يأتي اليهود يوم السبت في بيعهم، ثم يأتي النصارى يوم الأحد في كنائسهم مسترسلا على هذا النهي ومواظبا عليه، حتى يدخل الجميع في الإسلام ويكون الدين كله لله.

(قلنا) هذا غير لازم مما ذكر من وجوب التكرار والنهي المذكورين (لأنه) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (علم أنهم مصرون) على ما هم عليه من ذلك (مع) ثبوت (تبليغه) - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لهم الإنكار والنهي عما هم عليه من ذلك (و) لأنه قد (علم الخلق) كلهم ممن بلغتهم دعوته (أنه مصر على) الحكم بـ(ـتكفيرهم) وبطلان دينهم بنسخ الإسلام له، وكان قضاؤه بذلك أمرا (دائما فلم يكن ذلك) السكوت منه عن فعل هؤلاء اليهود والنصارى هذا (مما يوهم النسخ) لبطلان هذا الفعل وكونه حراما (بخلاف فعل يجري) وقوعه (بين يديه ﷺ مرة واحدة أو مرات) متعددة (فإن السكوت عنه) وعدم إنكاره (يوهم النسخ) لتحريمه، والرفع لهذا الحكم فيه.

هذا لب ما أورده المصنف هنا في شأن الإقرار النبوي وما يفيده من حكم عند المجهور، وقد شرط جماعة من الاصوليين في دلالة هذا الإقرار على الحكم المذكور-وهو الإباحة- شروطا منها:

أ- أن يكون عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قادرا على الإنكار.

وخالفهم جماعة من الفقهاء فقالوا إن من خصائصه - عَلَيهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على النفس عنه لإخبار الله سبحانه بعصمته في قوله: " والله يعصمك من الناس".

قال الأمدي: " وما ذكروه من احتمال المانع، وإن كان قائما عقلا غير أن الأصل عدمه، وهو في غاية البعد ولا سيما بعد ظهور شوكته واستيلائه وقهره لمن سواه"[1].

ب- أن التقرير النبوي المفيد للإباحة هو ما كان حاصلا في حق من ينقاد للشرع ويخضع لشرائعه وشعائره فلا يكون تقرير الكافر على قول وفعل دالا على الجواز.

قال إمام الحرمين: " لا يبعد أن يرى رسول الله ﷺ أبيا عليه ممتنعا من القبول منه على أمر فلا يتعرض له وهو معرض عنه لعلمه بأنه لو نهاه لما قبل نهيه بل يأباه وذلك بأن يكون من يراه منافقا أو كافرا فلا يحمل تقريره هؤلاء وسكوته عنهم على إثبات الشرع فهذا تفصيل لا بد منه في التقرير"[2].

وهذا الذي ذكره الإمام في حق الكافر مسلم لكن تسوية المنافق به في ذلك لم يسلمه بعضهم. فقد رده المازري، وقال: إنا نجري على المنافق أحكام الإسلام ظاهرا؛ لأنه من أهل الإسلام في الظاهر. هذا ما ذكره المازري.

وأجيب عنه بأن النبي ﷺ كان كثيرا ما يسكت عن المنافقين لعلمه أن الموعظة لا تنفعهم.

هذا حكم المنافق والكافر في هذه المسألة.

---

(١) الإحكام (١/ ١٨٩)

(٢) البرهان (١/ ٣٢٨).

ومن وجه آخر ذكر بعضهم أن مما يندرج في جزئيات التقرير قول الصحابي: كنا نفعل كذا، أو كانوا يفعلون كذا وأضافه إلى عصر رسول الله ﷺ وكان مما لا يخفى مثله عليه، وإن كان مما قد يخفى عليه فلا يعتد به؛ إذا لا يفيد التقرير.

هذا منتهى القول في هذه الأداة البيانية النبوية التي هي التقرير، وما يتعلق بها، وبهذا ينتهي الكلام على هذ الفصل الثاني من القول في الفعل النبوي.

(الفصل الثالث في تعارض الفلين)

أي هذا هو (الفصل الثالث) من القول في الفعل النبوي وهذا الفصل مرسوم وموضوع (في) بحث (تعارض الفعلين) النبويين، ومتعلق النظر في ذلك هو إمكان حصوله، فإن لم يمكن انقطع الكلام في ذلك، وانحسم النظر فيه، وإن أمكن ذلك فما الذي يترتب عنه من حكم أو عمل؟

وقبل إيراد ما أثمرته الأنظار الأصولية في ذلك نورد ما يتبين به مفهوم التعارض، والذي يظهر لي إيراده لتركيب القول في هذا الفصل قبل سوق هذا وما بعده من مضامين هذا الفصل المعرفية هو أن نترجم بلفظ "مسألة" على كل قول منفصل فيها عن غيره باختلاف الموضوع فنقول: المسألة الأولى في معنى التعارض. المسألة الثانية في تعارض الفعلين، وهكذا حتى يتم إيراد هذه المضامين كلها فلنصر إلى ذلك ونقول:

المسألة الأولى في معنى التعارض

من المعلوم أن التعارض لغة هو تقابل عرضي -بضم العين- بين شيئين بحيث يمنع كل واحد منهما الآخر من النفوذ.

أما في الاصطلاح (فـ)ـإننا (نقول) في بيانه: (معنى التعارض) الحقيقي هو (التناقض) بين شيئين كالنفي والإثبات.

فإن وقع هذا (في الخبر) وهو ما يحتمل الصدق والكذب فقد (أوجب كون واحد منهما كذبا) بلا نزاع (ولذلك لا يجوز) شرعا ولا يصح عقلا -بناء على مقتضى المعجزة- وقوع (التعارض في الأخبار) التي تأتي (من الله تعلى ورسوله ﷺ).

هذا حكم التناقض والتعارض إذا وقع في الخبر، وحاله في الوحي.

(وإن وقع في) ما هو إنشاء كـ(ـالأمر والنهي و)كل ما دل على (الأحكام فـ ـإنه (يتناقض) إذ يعارض بعضه بعضا حقيقة، فإذا حصل ذلك (فـ)ـإنه (يرفع الأخير) منهما (الأول ويكون) بذلك مفيدا (نسخا) لما يكون عن الفعل الأول من حكم (وهذا) أمر (متصور) جائز، كما في أمره عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بادخار لحوم الأضاحي بعد نهيه عنه، وأمره بزيارة القبور بعد نهيه عنها وما جرى مجري ذلك مما رقع فيه الخطاب الأخير حكم الخطاب الأول. هذا معنى التعارض وما يفهمه من مدلول وما يجري فيه من قول.

هذا منتهى القول في هذه المسألة.

المسألة الثانية في إمكان التعارض بين الفعلين

قد يتخيل في أو الأمر أن التعارض قد يقع في الأفعال (و)لكنك (إذا عرفت أن التعارض) المراد به هو (التناقض) الذي يتقوم باحتمال وقوع شيئين في زمان واحد بحيث ينقض أحدهما الآخر، وعلمت أن التعارض هذه هي حقيقته أيضا (فـ)ـإنك تدرك أنه (لا يتصور التعارض في الفعل لأنه) بموجب طبيعة الفعل ومقتضاها (لا بد من فرض) أي تقدير وقوع (الفعلين) المفروض تعارضهما (في زمانين) مختلفين (أو) حصولهما (في) يعني من (شخصين) مختلفين، وإذا كان هذا هو الحال في الفعلين (فـ)ـإنه (يمكن الجمع بين)ـهما بالقول بـ(ـوجوب أحدهما) وكونه فرضا (و)القول بـ(تحريم) الفعل (الآخر) وكونه محظورا (فـ)ـإذا حصل ذلك ثبت به أنه (لا تعارض) بين الفعلين وأن المصير إلى هذا الجمع يرفع تصور التعارض في الفعلين.

قال الآمدي: " لا يتصور التعارض بين أفعال رسول الله، بحيث يكون البعض منها ناسخا للآخر أو مخصصا له، وذلك لأنهما إما من قبيل المتماثلين وكفعل صلاة الظهر مثلا في وقتين متماثلين أو في وقتين مختلفين، وإما من قبيل المختلفين.

والفعلان المختلفان، إما أن يتصور اجتماعهما كالصوم والصلاة أو لا يتصور اجتماعهما.

وما لا يتصور اجتماعهما، إما أن لا تتناقض أحكامهما كصلاة الظهر والعصر مثلا، أو تتناقض كما لو صام في وقت معين وأكل في مثل ذلك الوقت.

فإن كان من القسم الأول أو الثاني أو الثالث، فلا خفاء بعدم التعارض بينهما لإمكان الجمع، وإن كان من القسم الرابع فلا تعارض أيضا إذ أمكن أن يكون الفعل في وقت واجبا أو مندوبا أو جائزا وفي وقت آخر بخلافه، ولا يكون

أحدهما رافعا ولا مبطلا لحكم الآخر إذ لا عموم للفعلين ولا لأحدهما"[1].

هذا هو المتقرر في شأن التعارض بين الفعلين.

(فإن قيل:) تخصيصكم الفعل بعدم التعارض والتناقض لما ذكر غير مسلم (فـ)ـإن (القول أيضا) بناء على ما ذكرتم (لا يتناقض) ولا يتعارض (إذ يوجد القولان في حالتين) مختلفتين ووقتين مختلفين، وبذلك فإنهما لا يتناقضان (وإنما يتناقض حكمهما) ومدلولهما. وهذا جار في الفعلين أيضا (فـ)ـإنه (كذلك يتناقض) ويتعارض (حكم الفعلين) الدالين عليه، لأن أحد الفعلين قد يشعر بحكم، والآخر يشعر بما يناقضه ويعارضه.

(قلنا) ليس الأمر كذلك لأن الفعل لا دلالة له، والتناقض (إنما) يعرض في الدلالة، والقول له دلالة وبذلك (يتناقض حكم القولين) المتعارضين كالأمر والنهي (لأن القول اقتضى بظاهره حكما دائما) مستمرا في سائر الأزمنة (فيقطع القول الثاني) المناقض له استمرار ذلك الحكم و(دوامه) ويرفعه ناسخا له (و) أما (الفعل) فإنه (لا يدل أصلا) أي بذاته (على حكم) معين (ولا على دوام حكم) لأنه لا دلالة له على ذلك إذ لا صيغة له تدل على الحكم، ولا على العموم والاستغراق هذا هو الأصل في الفعل

(نعم لو أشعرنا الشارع) وأعلمنا ﷺ (بأنه يريد) ويقصد (بمباشرة فعل) ما وإتيانه به (بيان دوام وجوبه) واستمرار تحتم الاتيان به (ثم) إنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (ترك ذلك الفعل بعد) حصول هذا الإشعار والإعلام منه لحصل بهذا الإشعار التعارض بين هذا الترك وما أثبت من حكم لذلك الفعل فـ(ـكان) هذا الترك (نسخا وقطعا لدوام حكم ظهر) أنه ثابت شرعا (بالفعل مع تقدم الإشعار) والإعلام بذلك.

(١) الإحكام (١/ ١٩٠).

فإن حصل هذا في شأن فعلين بناء على أن الترك فعل (فـ)ـإن التعارض يحصل بينهما على الوجه المذكور فإن (هذا القدر) من التعارض (ممكن) حصوله بين فعلين.

وقد مثل الآمدي بالصوم لهذا الفعل الذي قد يعلم من جهة الشارع دوامه فقال: " إن دل الدليل على أن ما فعله النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ من الصوم كان يجب تكريره عليه في مثل ذلك الوقت أو دل الدليل على لزوم وجوب تأسي أمته به في ذلك الوقت.

فإذا ترك ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت بالتلبس بضده، كالأكل مع الذكر للصوم والقدرة عليه، فإن أكله يدل على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرار الصوم في حقه لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه للتكرار، ورفع حكم وجد محال، أو أنه رأى بعض الأمة في مثل ذلك الوقت يأكل، فأقره عليه ولم ينكر مع الذكر للصوم والقدرة على الإنكار، فإن ذلك يدل على نسخ حكم ذلك الدليل المقتضي لتعميم الصوم على الأمة في حق ذلك الشخص أو تخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه.

وإن قيل بنسخ فعل الرسول وتخصيصه فلا يكون إلا بمعنى أنه قد زال التعبد بمثله عن الرسول، أو الواحد من الأمة، وذلك من باب التجوز والتوسع لا أنه حقيقة"(١).

هذا منتهى القول في هذه المسألة الثانية.

---

(١) الإحكام (١/ ١٩٠).

المسألة الثالثة: في التعارض بين القول والفعل

تقدم بيان أن الأصل في الأفعال هو عدم التعارض بينها إلا على الوجه الذي تقدم بيانه.

(وأما التعارض بين القول والفعل فـ)ـإنه (ممكن) ومتصور وروده في التبليغ الشرعي للأحكام وذلك (بأن يقول) عَلَيْهِ السَّلَامُ (قولا يوجب على أمته فعلا) يفعلونه (دائما وأشعرهم) وأعلمهم (بأن حكمه) عَلَيْهِ السَّلَامُ وحاله (فيه) من حيث كونه واجبا عليه هو (حكمهم) فيه من حيث وجوبه عليهم (ابتداء) وبالأصالة (و)أنه كذلك هو حكمهم (نسخا) -تمييز محول عن المجرور- أي في النسخ، فإذا نسخ عليهم ورفع نسخ عليه هو أيضا (ثم) إنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (فعل خلافه أو) لم يفعل خلافه ولكنه (سكت على) فعل (خلافه) وهو على علم به، فإذا حصل هذا (كان) هذا (الأخير) مفيدا (نسخا) للأول ورفعا لحكمه في حقه وحقنا على ما هو ظاهر من ذلك.

ورجح بعضهم أنه نسخ في حقه إن كان هو من فعل ذلك، وأما إن كان من فعله غيره وأقره هو -عَلَيْهِ السَّلَامُ- ففيه البيان المتقدم والعموم فيه هو الأصل.

هذا إذا علم التاريخ الذي يعرف به المتقدم منهما -أي القول والفعل- (و)أما (إن أشكل هذا (التاريخ) فجهل (وجب طلبه) والبحث عنه فإذا أدرك قضي بما يفيده (وإلا) يدرك ولم يوجد (فهو) أي ما ذكر من القول والفعل (متعارض) وهذا (كما روي أنه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- قال في) شأن حكم (السارق) المرة الخامسة: (وإن سرق خامسة فاقتلوه، ثم إنه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (أتي بمن سرق خامسة فلم يقتله) روى البيهقي في الكبرى عن عبد الله بن الحارث بن أبي ربيعة، قال: " أتي بالسارق فقالوا: يا رسول الله هذا غلام لأيتام من الأنصار ، والله ما نعلم

لهم مالا غيره ، فتركه ، ثم أتي به الثانية فتركه ، ثم أتي به الثالثة فتركه ، ثم أتي به الرابعة فتركه ، ثم أتي به الخامسة فقطع يده ، ثم أتي به السادسة فقطع رجله ، ثم أتي به السابعة فقطع يده ، ثم أتي به الثامنة فقطع رجله". قال الذهبي: هذا الحديث يشبه أن يكون موضوعا.

وعلى كل (فهذا) الفعل سواء صح هذا الخبر أو كان مثالا فقط ولكن ظن أنه خبر يفيد الحكم الذي يدل عليه (إن تأخر) عن القول (فهو) من باب (نسخ القول بالفعل و) أما (إن تأخر القول فهو) كذلك (نسخ) ورفع لـ(ـما دل عليه) ذلك (الفعل) من الحكم والاستمرار عليه.

هذا هو القول المختار في هذه الجزيئة (و)إن كان (قد قال قوم) وهم جمهور الاصوليين (إذا تعارضا وأشكل التاريخ) فخفي عن الإدراك (يقدم القول) على الفعل فيعمل بالقول ويلغى مقتضى العمل بالفعل (لأن القول بيان بنفسه) من غير واسطة (بخلاف الفعل) فإنه لا يدل على الحكم بنفسه وإنما يدل على الجواز بواسطة أن النبي ﷺ لا يفعل الفعل المحرم، وذلك مما يتوقف على الدلائل الغامضة البعيدة المتعلقة بعصمة الأنبياء وصورة تكليفهم، (ولأن الفعل يتصور أن) ينفرد به -عَلَيْهِ السَّلَامُ- وأن (يخصه) فيكون الخطاب الوارد بذلك مقصورا عليه (و)أما (القول) فـ(ـإنه يتعدا)ه عَلَيْهِ السَّلَامُ (إلى غيره) من الناس (ولأن القول يتأكد بالتكرار) له (بخلاف الفعل) فإنه ليس كذلك. ثم إن القول مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس كالمعقولات الصرفة، وعن المحسوس أيضا، والفعل لا ينبئ عن غير محسوس فكان القول لذلك كله أولى وأرجح، ويعضد هذا أن العمل بالقول -ههنا- مما يفضي إلى نسخ مقتضى الفعل في حق النبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- دون الأمة، والعمل بالفعل يفضي إلى إبطال مقتضى القول بالكلية. فكان الجمع بينهما -ولو من وجه- أولى.

هذا ما استدل به من يرى هذا الرأي -تقديم القول على الفعل-.

أما نحن (فنقول) لهم (أما قولكم: إن الفعل ليس بيانا) للحكم (بنفسه فـ) هو قول (مسلم) لأن الفعل -في حقيقة أمره- هو كذلك. (ولكن كلامنا) ليس في الفعل المجرد وإنما هو (في فعل صار بيانا لغيره) وهو القول (وبعد أن صار بيانا لغيره) المذكور (فـ)إنه (لا يتأخر) في الرتبة والدرجة (عما كان بيانا بنفسه) وهو القول، بل إنه بعد أن صار مبينا للقول كان آكد في الدلالة. على البيان من القول وأقوى فيها منه، وبيانه أن جبريل -عَلَيْهِ السَّلَامُ- بين للنبي ﷺ كيفية الصلاة المأمور بها وبين مواقيتها حيث صلى به في اليومين وقال: (يا محمد الوقت ما بين هذين) والنبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- بيّن الصلاة للأمة بفعله، حيث قال: (صلوا كما رأيتموني أصلي)، وبيّن المراد من قوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت) بفعله حيث قال: (خذوا عني مناسككم)، وقال للذي سأله عن مواقيت الصلاة: (صل معنا)، وبين الشهر بأصابعه حيث قال: (إنما الشهر هكذا وهكذا)، وأيضا فإن كل من رام تعليم غيره إذا أراد المبالغة في إيصال معنى ما يقوله إلى فهمه استعان في ذلك بالإشارة بيده والتخطيط وتشكيل الأشكال، ولولا أن الفعل أدل لما كان كذلك.

هذا هو الجواب عن المرجح الأول للقول على الفعل، وهو أن القول بيان بنفسه دون الفعل.

(وأما) المرجح الثاني وهو (تأكيد) المعنى الذي في (القول بالتكرار) له (فـ)ـإنه قد يجاب عنه بأن يقال: (إن عني به أنه) أي القول (إذا تواتر) أي روته جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب (أفاد العلم) الضروري -على الصحيح- (فهذا مسلم) فإن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري لكنه (إذا تواتر) هذا أي صدر من (أشخاص) متعددين (فـ)ـإنه (ليس تكرارا)، وإنما

يكون تكرارا إذا كان حاصلا من شخص واحد، (وتكراره من شخص واحد) لا يفيد شيئا سوى التوكيد وتقرير كلام سابق بمثله، وهو ما (لا أثر له) في تقوية الدلالة وإفادتها العلم-مثلا- وبذلك كان تكرار القول (كتكرار الفعل) فكلاهما لا يفيد شيئا زائدا على الأول في القوة الحجية والدلالية.

هذا ما أورده المصنف في موضوع تعارض الأفعال هذا وما أفاده فيه.

وهو رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ إنما ذكر قسما واحدا، وهو ما كان حكمه من الأفعال عاما له عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ولأمته.

وبهذا يكون قد ترك قسمين آخرين:

أحدهما: ما كان خاصا به عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قال الآمدي: " فإن كان خاصا به، فإما أن يعلم تقدم أحدهما أو يجهل التاريخ فإن علم تقدم أحدهما وتأخر الآخر، فإما أن يكون المتقدم هو الفعل أو القول.

فإن كان المتقدم هو الفعل مثل أن يفعل فعلا في وقت، ويقول بعده إما على الفور أو التراخي: لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل هذا الوقت، فلا تعارض بينهما؛ لأن القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل؛ لأن الفعل غير مقتض للتكرار على ما وقع به الغرض، وقد أمكن الجمع بين حكم القول والفعل.

وإن كان المتقدم هو القول مثل أن يقول: الفعل الفلاني واجب علي في الوقت الفلاني ثم يتلبس بضده في ذلك الوقت، فمن جوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال، قال: إن الفعل ناسخ لحكم القول.

ومن لم يجوز ذلك منع كون الفعل رافعا لحكم القول، وقال: لا يتصور وجود

مثل ذلك الفعل مع العمد إن لم نجوز على النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وإلا فهو معصية"[١].

ثانيهما: " أن يكون خاصا بنا فإن كان خاصا بنا فإنه لا تعارض أيضا فيه لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة[٢]".

(هذا تمام الكلام في الأفعال) النبوية (الملحقة بالأقوال) النبوية (وبيان ما فيها من) البيان الذي تفيده وما فيها من (الإجمال) الذي قد يعتريها على الوجه الذي سبق بيانه وبيان موجبه.

وبتمام هذا الكلام وانتهائه يحصل تمام الكلام على الفن الثاني من هذا القطب الثالث المعقود في كيفية استثمار الأحكام من مثمراتها التي هي أصولها.

(و)إذ قد حصل إنجاز هذا كله فـ(ـلنشتغل) الآن (بعد هذا) كله (بـ)ـالكلام على (الفن الثالث من هذا القطب) الذي هو القطب الثالث، (و)هذا الفن الثالث (هو الفن المرسوم) والموضوع (لبيان كيفية) وطريقة (دلالة الألفاظ على المدلولات بمعقولها ومعناها) الذي هو مبتنى الحكم ومناطه الذي يوجد الحكم عنده (و)هذا الضرب من الدلالة (هو الذي يسمى قياسا) في اصطلاح أهل العلم الشرعي.

هذا بإيجاز متضمن هذا القطب، وإذ قد تبين هذا وتصورت حقيقته على وجه الإجمال (فلنخض في شرح كتاب القياس) هذا لبيان مضامينه المعرفية والنظرية، وإيراد ما أودع فيه من أثمار أنظار ونتائج أفكار (مستعينين بالله عَزَّ وَجَلَّ وهو) سبحانه (خير معين) ومستمطرين غيث توفيقه، وهو وحده الموفق على كل حال، ثم نقول: مترجمين على هذه المضامين بـ:

---

(١) الإحكام (١/ ١٩١).

(٢) ن. م. ص.

فهرس الموضوعات

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

حجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

